



ÉTUDES SUR LA QUESTE DEL  
SAINT GRAAL ATTRIBUÉE À  
GAUTIER MAP ..

PAUPHILET, ALBERT, HISTORIA SANCTÆ CRUCIS





Digitized by the Internet Archive  
in 2025

[https://archive.org/details/isbn\\_9781246405989\\_d9b3](https://archive.org/details/isbn_9781246405989_d9b3)

74

# Études Sur La Queste Del Saint Graal Attribuée À Gautier Map ..

Pauphilet, Albert, Historia sanctæ crucis

### **Nabu Public Domain Reprints:**

You are holding a reproduction of an original work published before 1923 that is in the public domain in the United States of America, and possibly other countries. You may freely copy and distribute this work as no entity (individual or corporate) has a copyright on the body of the work. This book may contain prior copyright references, and library stamps (as most of these works were scanned from library copies). These have been scanned and retained as part of the historical artifact.

This book may have occasional imperfections such as missing or blurred pages, poor pictures, errant marks, etc. that were either part of the original artifact, or were introduced by the scanning process. We believe this work is culturally important, and despite the imperfections, have elected to bring it back into print as part of our continuing commitment to the preservation of printed works worldwide. We appreciate your understanding of the imperfections in the preservation process, and hope you enjoy this valuable book.





ÉTUDES  
SUR  
LA QUESTE DEL SAINT GRAAL

attribuée à  
GAUTIER MAP



---

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

---

Albert PAUPHILET

MAÎTRE DE CONFÉRENCE A LA FACULTÉ DE LETTRES DE CLERMONT

ÉTUDES  
SUR LA  
QUESTE DEL SAINT GRAAL

attribuée à

GAUTIER MAP

« Il faudrait... plus de travaux  
où l'on s'en tiendrait à étudier,  
en eux-mêmes et pour eux-mêmes,  
les romans conservés, les acceptant  
tels qu'ils sont, les aimant pour ce  
qu'ils sont. »

J. BÉDIER.

*Légendes épiques*, I, 318.



PARIS  
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION  
EDOUARD CHAMPION  
5, QUAI MALAQUAIS

—  
1921

Tous droits réservés



LIBRARY

NOV - 7 1930

8859

CE VOLUME CONTIENT :

- Étude préliminaire : LA TRADITION  
ET L'ÉTABLISSEMENT DU TEXTE I  
*DEL SAINT GRAAL.*
- ÉTUDE SUR LA *QUESTE.*





# LA TRADITION MANUSCRITE ET L'ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

## LA QUESTE DEL SAINT GRAAL

attribuée à  
CHRISTIAN MANESSE

Si la *Queste del Saint Graal* est restée jusqu'ici l'un des romans de la Table Ronde les moins étudiés, la principale raison en est sans doute que le texte en était à la fois peu répandu et peu sûr. Les manuscrits sont nombreux et assez dissemblables ; les éditions, par contre, sont rares et ne donnent pas l'idée de cette diversité. Elles nous présentent la même version de la *Queste* tirée de manuscrits manifestement apparentés ; mais que valent ces manuscrits comparés aux autres, que vaut cette version ? Les variantes que la plus récente de ces éditions joint à son texte sont plus propres à nous donner des doutes là-dessus qu'à les lever.

Il faut donc en venir à l'étude méthodique des manuscrits de la *Queste*, qui n'a pas été faite jusqu'à présent. Nous examinons ici d'abord la tradition manuscrite, puis les éditions modernes ; enfin nous exposerons certains procédés grâce auxquels un texte satisfaisant de la *Queste* nous semble pouvoir être établi.

### I. LES MANUSCRITS

Le seul dénombrement des manuscrits de la *Queste* qui ait été tenté jusqu'ici est celui que M. H.-O. Sommera joint à l'introduction de son *Lancelot*<sup>1</sup>. On y relève quelques omissions assez importantes. Nous ne prétendons pas, à notre tour, dresser une liste définitive : il reste toujours possible que quelque bibliothèque ou collection ait échappé aux recherches. Voici donc les manuscrits de la *Queste* dont nous connaissons l'existence.

1. *The vulgata version of the Arthurian Romances*, I, xxxi, sq.

PQ  
1475  
.P3



## Paris.

## BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

*M* Ms. Fr. n° 98. Contient tout le « cycle » de Gautier Map<sup>1</sup>. La *Queste* comprend les ff<sup>os</sup> 636-685. Magnifique ms. du xve s. Très beaux ornements, mais point de miniatures.

*P* — 110. Ms. cyclique, xiii<sup>e</sup> siècle. La *Queste* comprend les ff<sup>os</sup> 405-440.

*Q* — 111. xve s. Contient le *Lancelot*, la *Queste* (ff<sup>os</sup> 236-268), la *Mort Artur*. Belles miniatures. Le début habituel de la *Mort Artur* y est incorporé à la fin de la *Queste* (cf. *infra*). L'épilogue de l'ensemble est également particulier, et fait allusion à une autre version de la *Queste*.

.....« nul raconter qu'il n'en mentist de toutes  
« choses. Cy fine li Livre de messire Lancelot du  
« Lac, le quel translata maistre Gautier Map... et  
« de l'advenement du saint Graal et de la *Queste*  
« d'iceluy..., en laquelle queste furent plusieurs  
« autres chevaliers, c'est assavoir Lancelot du  
« Lac, *Tristan et Palamides*, compaignons de la  
« Table Roonde. »

— 112. Ms. daté de 1470. Contient le *Lancelot* de « Gaultier Moap ». Un prologue nomme pourtant Robert de Borron. La *Queste* occupe, dans la IV<sup>e</sup> partie, les ff<sup>os</sup> 1-182. « Ce ms., dit H.-O. Sommer<sup>2</sup>, le plus volumineux de tous ceux de la Bibliothèque nationale, représente un essai de réunion de certaines parties de la trilogie du

1. On sait que la *Queste* est liée au *Lancelot* en prose, qui s'attribue, comme elle, à Gautier Map. La *Mort Artur* se donne expressément pour l'épilogue de l'ensemble constitué par le *Lancelot* et la *Queste* de Map. Enfin le *Grand St Graal* ou *Estoire du Graal* et le *Merlin*, bien que ne se donnant pas pour l'œuvre de Map, se rattachent aussi à cet ensemble, par nombre de références, d'allusions ou même de passages communs. On appelle donc communément cycle de Gautier Map, ou cycle du *Lancelot-Graal*, la série de romans composée de l'*Estoire*, du *Merlin* avec sa suite ordinaire, du *Lancelot*, de la *Queste* et de la *Mort Artur*. C'est ce que M. H.-O. Sommer a édité (v. la note ci-dessus).

2. *Op. cit.*, p. XXXI, n. 2.

pseudo Robert de Borron<sup>1</sup>, du *Tristan*, et du *Palamedes*, avec le *Lancelot*. Le résultat est, comme on peut s'y attendre, un amalgame confus d'incohérences et d'absurdités<sup>2</sup>.

- N* 116. XV<sup>e</sup> s. C'est le dernier volume d'un cycle du *Lancelot Graal* en 4 tomes à pagination continue. La *Queste* est aux ff<sup>os</sup> 611-677. Miniatures fréquentes et belles, jolis encadrements. Entre la *Queste* et la *Mort Artur*, une reprise du *Tristan* donne le récit de la mort de ce héros. La version de la *Queste* est cependant pure d'interpolation.
- O* 120. XIV<sup>e</sup> s. Dernier tome d'un cycle qui comprend les mss. 117 à 120. Belles miniatures et encadrements. La *Queste* est aux ff<sup>os</sup> 522-504.
- L* — 122. Daté de 1344. *Lancelot*, incomplet du début, *Queste* (ff<sup>os</sup> 219-272), *Mort Artur*.
123. XIV<sup>e</sup> s. *Lancelot* (la première partie manque) *Queste* (ff<sup>os</sup> 197-228), *Mort Artur*. Une pièce sur Artus en guise d'*explicit*.
- A* — 339. XIII<sup>e</sup> s. Contient le *Lancelot*, la *Queste* (ff<sup>os</sup> 231-263), et la *Mort Artur*.
- D* — 342. Daté de 1274. Contient la 3<sup>e</sup> partie du *Lancelot* (généralement intitulée l'*Agravaïn* dans les mss. mêmes), la *Queste* (ff<sup>os</sup> 58-150) et la *Mort Artur*.
- B* — 343. XIV<sup>e</sup> s. *Queste* (ff<sup>os</sup> 1-105) et *Mort Artur*. Rédaction ordinaire de la *Queste* jusqu'au f<sup>o</sup> 63, hormis une énumération particulière à ce ms. des chevaliers qui jurent la « quête » ; puis introduction des interpolations et réajustements qui

1. On sait que ces mots désignent habituellement le roman du *St Graal* en prose (publié par Hucher, *Le St Graal*, t. I<sup>er</sup>, et qui n'est que la version en prose du poë de Robert de Borron, publié par Fr. Michel en 1843), le *Merlin* et le *Perceval* en prose connus sous le nom de *Didot-Perceval* et figurant non seulement dans le ras. Didot publié par Hucher (*ibid.*), mais aussi, et sous une forme meilleure, dans le ms. de Modène publié par Miss Jessie L. Weston (*Sir Perceval*, t. II). La composition de cette « trilogie », l'âge et l'attribution à Robert de Borron du *Perceval*, sont des sujets de discussions où nous ne saurions entrer ici.

2. Ce qui n'empêche pas H.-O. Sommer, ailleurs, de prétendre découvrir dans ms., ainsi que dans le ms. 343, des restes d'une soi-disant *Queste* originale (*op. cit.*, p. v). Sur cette question v. *infra*.

constituent la *Queste* dite de Robert de Borron (cf. *infra*).

- R 344. XIII<sup>e</sup> s. Cycle du *Lancelot-Graal*. La *Queste* est aux ff<sup>os</sup> 476-517. La fin manque, à partir du réveil de Lancelot à Corbenic. Cette lacune existait déjà au xv<sup>e</sup> s., comme l'indique une mention inscrite au f<sup>o</sup> 517 v<sup>o</sup> : « Yssi a faulte. »
- V — 751. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot, Queste* (ff<sup>os</sup> 350-415), *Mort Artur*. Une lacune au début de la *Queste*, qui ne commence qu'à l'adoubement de Melyant.
- 768 B. xiv<sup>e</sup> s. Fin de la *Queste* (à partir des aventures de Bohort (ff<sup>os</sup> 178-199). La première partie de ce ms. est du XIII<sup>e</sup> s. et contient le *Lancelot* (moins la 3<sup>e</sup> partie ou *Agravain*) avec une rédaction courte de l'épisode de la fausse Guenièvre <sup>1</sup>.
- X — 771. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> partie) et *Queste* (ff<sup>os</sup> 145-206) avec un épilogue particulier (v. *infra*).
- Y — 1423-1424. XIII<sup>e</sup> s. Partie d'un ensemble qui comprend les mss. n<sup>os</sup> 1422 à 1424 et contient la 3<sup>e</sup> partie du *Lancelot*, la *Queste* et la *Mort Artur*.
- T — 12573. Fin du XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> partie), *Queste* (ff<sup>os</sup> 182-256) avec un épilogue particulier (v. *infra*) et *Mort Artur*.
- U — 12580. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> partie), *Queste* (f<sup>o</sup> 152). et *Mort Artur* incomplète de la fin. Miniatures,
- C — 12581. XIII<sup>e</sup> s. *Queste* (ff<sup>os</sup> 1 à 83) et pièces diverses (notamment *Li Tresors* de Brunet Latin). Initiales ornées de miniatures.
- U' — 25520. XIII<sup>e</sup> s. *Queste* seule, 176 ff<sup>os</sup>.
- Z — Nouvelles acquisitions 1119. XIII<sup>e</sup> s. (ancien ms. Didot). *Lancelot* (fin) et *Queste*.

#### BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL.

Aa Ms. n<sup>o</sup> 3347. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> part.), *Queste* (p. 214), *Mort Artur*.

1. Sur ce ms. et sur les rédactions courte et longue de l'épisode de la fausse Guenièvre, cf. H.-O. Sommer, *Arthur. rom.*, t. IV, append. et F. Lot, *Etude sur le Lancelot en prose*, append. III, p. 359.

- Ac* 3480. XV<sup>e</sup> s. Forme, avec le n<sup>o</sup> 3479, un cycle du *Lancelot-Graal* complet. La *Queste* est aux p. 490-590. Miniatures et encadrements.
- Ad* 3482. XIV<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> partie), *Queste* (p. 395-539) et *Mort Artur*. Miniatures ; plusieurs lacunes.
- Ab* — 5218. Daté de 1351. *Queste* et une chronique. Miniatures et encadrements.

## Lyon.

## PALAIS DES ARTS.

- K* Ms. n<sup>o</sup> 77. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot*, *Queste* (ff<sup>os</sup> 160-225), *Mort Artur*. Une mutilation a enlevé la fin de la *Queste* depuis le départ de Galaad pour Sarras, ainsi que le début de la *Mort Artur*.

## Bruxelles.

## BIBLIOTHÈQUE ROYALE.

- Ms. n<sup>o</sup> 9627-9628. XIII<sup>e</sup> s. *Queste* (ff<sup>os</sup> 1-68) et *Mort Artur*.

## Londres.

## BRITISH MUSEUM.

- S* Ms. Royal 14. E. III. XIV<sup>e</sup> s. *Estoire*, *Queste* (f<sup>o</sup> 89) et *Mort Artur*. Miniatures. Incomplet de la fin. Ms. reproduit, pour la *Queste*, par l'édition Furnivall (v. *infra*).
- 19.C. XIII. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot*, *Queste* (f<sup>o</sup> 280), *Mort Artur*.
- 20. C. VI. XIV<sup>e</sup> s. *Lancelot* (fin), *Queste* (f<sup>o</sup> 113), *Mort Artur*.
- S'* Ms. Add. 10294. XIV<sup>e</sup> s. Avec les deux numéros qui le précèdent (Add. 10292 et 10293), ce ms. forme l'exemplaire du « cycle » du *Lancelot-Graal* que H.-O. Sommer a édité (cf. *infra*).
- 17443. XIII<sup>e</sup> s. *Queste* (ff<sup>os</sup> 1-62) et *Mort Artur*.

## Cheltenham.

## PHILLIPS COLLECTION.

- N<sup>o</sup> 130. XIV<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> partie ou *Agravain*), *Queste*, *Mort Artur*.
1046. XIII<sup>e</sup> s. *Lancelot*, *Queste*, *Mort Artur*.
3630. Daté de 1301. *Lancelot*, *Queste*, *Mort Artur*.



## Manchester.

Ms. John Rhyland. XIV<sup>e</sup> s. *Lancelot* (3<sup>e</sup> partie), *Queste*, *Mort Artur*.

Oxford.

## BODLEIAN LIBRARY.

Rawlinson D. 89. XIV<sup>e</sup> s. Fin du *Lancelot*, *Queste* et *Mort Artur*.

— D. 874. XV<sup>e</sup> s. *Queste* et *Mort Artur*.

Digby 223. XIV<sup>e</sup> s. Fin du *Lancelot*, *Queste* et *Mort Artur*.

Classés d'après leur date, ces mss. se répartissent à peu près comme il suit (les nos entre parenthèses sont ceux dont on ne précise pas la date dans le siècle).

XIII<sup>e</sup> siècle. Z, R, A, D, K, C, V, T, X, Aa, P, Y (Bruxelles, Royal 19.c.xiii, Add. 17443, Phillipps 1046).

XIV<sup>e</sup> s. Phillipps 3630, B, S, S' L, Ab, O, Ad (B. N. 123, Roy. 20.c.vi, Phillipps 130, Ms. John Rhyland, B. N. 768 B, Rawlinson D. 89, Digby).

XV<sup>e</sup> s. (M, Q, N, Ac) B. N. 112 (Rawlinson D. 874).

NOTE. Le ms. 300 (ancien 527) de la Bibliothèque municipale de Dijon, catalogué comme ms. de la *Queste del S. Graal* n'est en fait que la partie du *Tristan* en prose qui traite de la *Queste* du Graal. Ce n'est en rien une rédaction particulière : une collation intégrale m'a permis d'y reconnaître un texte appartenant à un groupe déjà identifié par Löseth<sup>1</sup> et composé des mss de la Bibl. nat. nos 97, 349 et 101. Il n'y a donc pas lieu d'en faire état ici. Mais ce ms. étant peu connu, j'en transcris la fin, en soulignant les leçons particulières au groupe de mss. en question.

« Le roy avoit oy consoner que mon<sup>r</sup> Gawain en avoit assez occis. Si le fist venir devant lui et lui dist : « Gawain, je vous requier par le serement que vous me feistes quant je vous fys chevalier que vous me dites ce que je vous demanderay. » — Sire, dit mon<sup>r</sup> Gauvain, vous m'avez tant conjuré *que je ne laisseroye pour riens* que je nel vous disse, ne si c'estoit ma honte. » — « Or me dites, dist le roy, quans chevaliers vous cuidez avoir occis de vostre main en ceste queste. » Et Monseigneur Gauvain *pense ung petit* et le roy lui dist autrefois : « Par mon chef je le vueil savoir, pour ce que len va disant que vous en avez *moult occis*. » — « Certes, sire, dist Messire Gauvain, je vous le diray ; car je scay bien que a faire le convient. Je vous dy que j'en ay occis jusques a vint<sup>2</sup> ; non mie

1. *Le roman en prose de Tristan* (Bibl. Ec. Htes-Et., fasc. 62).

2. Ce mot est récrit sur un grattage.

« que je feus e meillor chevalier que ung autre, mais ain t m  
 « me avenu que ce n'a pas e te par ma chev d'ne ma  
 « mon pechie. Or m'avez fut dite mon de bonnon  
 Certes, beau neveu, dit le roy, voutement t  
 « aventure ; mais toutes voie, me dite e vous eudez  
 « occis le roi Baudemagu. » Sire, dit il, oyl ; an fut  
 « l'occis ; si ne fys oncque cho e dont il me pe e tant  
 « fut de luy. » Certe, ce dit le roy, il vous en pe  
 « n'est mie de merveille car si m'ayt Dieus t fait il a t  
 « moult durement. Car il ameyt moy et les miens de bo  
 moult

« Ceste parole dist le roy Artus du roy Baudemagu. Si et  
 Monseigneur Gawain plus a malai e que il ne e t e de  
 Si se taist atant la matere a parler des aventure  
 Graal que plus n'en parle pour ce qu'elles sont si mence  
 fin que apres ce compte n'en pourroit nul riens dire qu'il  
 mentist. »

### *Variations du texte.*

De tous ces manuscrits, souvent remarquables par la qua  
 de leur texte ou la beauté de leur exécution, trois seuleme  
 présentent des versions plus ou moins personnelles de la *Ques*  
 tous les autres nous offrent, avec les inévitables variation  
 détail qu'amène l'inégalité des copistes, un seul et même rom  
 parfaitement fixe dans le nombre et l'ordre de ses épisodes.  
 On a souvent attaché une importance considérable à  
 rédactions exceptionnelles de la *Queste* ; on a voulu y voir  
 vestiges de versions plus anciennes que la *Queste* de Map.  
 convient donc d'en dire quelques mots.

1) Le ms. B. N. 123. « Très bon, dit Paulin Paris <sup>2</sup>, mais gé  
 ralement le texte original est abrégé. » C'est, en réalité, u  
 rédaction à la fois abrégée et indépendante ; les coupures y s  
 très nombreuses et aussi les passages remplacés par des équi  
 valents plus courts. Ce résumé est dépourvu de tout intérêt p  
 la connaissance de la *Queste*, et personne ne le conteste.

2) Le ms. B. N. 343. J'ai démontré ailleurs qu'il faut voir d  
 ce ms. un essai d'adaptation de la *Queste* de Map à quelque com  
 position cyclique <sup>3</sup>. Il serait abusif d'en faire un *avens* ou un *rom*

1. Je suis contraint de leiser en dehors de l' présente étude les mss. Phyllis  
 ms. J. Rhyland et celui de Bruxelles, n'ayant pu les voir. Mais M. H.-O. Sommer  
 avoir vus, et l'on peut présumer que s'ils avaient contenu quelque raction iné  
 dante, il l'aurait signalé. De même pour les mss. d'Oxford, ignorés de M. Som  
 mais vus par M. Douglas Bruce (*Mort Artu*, introd.).

2. Cité par Sommer (*loc. cit.*).

3. *Rom.*, t. XXXVI, 1907. Bien que M. H.-O. Sommer, dans le passage cité

de la *Queste* : c'est une contamination obtenue en intercalant entre les épisodes de la fin de la *Queste* de Map, *exactement reproduits*, des récits relatifs à Tristan, Palamède, Sagremor, etc.. Ces récits, à part ceux des 7 ou 8 derniers feuillets, qui relatent des aventures de Palamède qu'on ne retrouve pas ailleurs <sup>1</sup>, figurent tous dans le *Tristan* en prose, à l'ordre près. Et de même que les fragments de la *Queste* de Map figurant dans ce ms. s'apparentent au texte d'une certaine famille de mss. de cette *Queste* (v. plus loin), de même ces fragments du *Tristan*, de leur côté, reproduisent la version d'un des groupes de mss. déterminés par Löseth : (mss. 772, etc...) C'est donc un mélange d'éléments connus par ailleurs et qu'il y a tout lieu de considérer comme antérieurs à ce mélange même.

3) Le ms. B. N. 112. Il est d'une composition très analogue au précédent. C'est aussi une contamination libre de la *Queste* de Map et du *Tristan* en prose. Les morceaux de la *Queste* de Map sont, comme dans le ms. 343, assez fidèlement copiés pour qu'on y reconnaisse le texte d'une famille de mss. bien déterminée, qui est précisément celle du ms. édité par Furnivall (*Brit. Mus. Roy. XIV. E. III.*). En voici deux exemples :

a) Dans la première confession de Lancelot, l'éd. Furnivall, p. 55, présente cette phrase inintelligible :

« Chieus fu li mauvais sergans, et li ypocrites *de* tous les faus sodomites ou li *fiex* del saint esperit n'est onkes. »

Le ms. 112 porte de même : ... « l'ypocrite *de* tous les faulx sodomites ou li *filz* du saint esperit ne fut onques. »

(Texte correct : « Cil fuli mauves serjanz, li faus symonnières et « li ypocrites de cuer ou li fus del saint esperit n'entra onques. »)

b) De même, dans le récit de la chute d'Adam et d'Eve, 112 écrit : « Si changierent toutes lor *clartez* qu'il avoient... » au lieu de « lor *qualitez* », ce qui est une des fautes distinctives du groupe auquel appartient le ms. de Furnivall.

Quant aux fragments du *Tristan*, ils sont nettement apparentés à la version du ms. B. N. 99, mais avec quelques libertés.

Enfin on peut noter que l'épilogue ordinaire du *Tristan* (dont

haut, paraisse ignorer cet article et, sans aucune argumentation, maintienne les opinions que j'y combats, je puis, je crois, considérer mes conclusions comme acceptées par la critique (cf. F. Lot, *Et. sur le Lancelot, passim*) et en faire état ici.

1. Du moins selon la minutieuse analyse de Löseth (*op. cit.*).

la *Queste* remaniée est la dernière partie) est ici remplacé tout simplement par l'épilogue ordinaire de la *Queste* de Map, qu'aucune version connue du *Tristan* n'a conservé<sup>1</sup>.

Ce manuscrit est donc un essai isolé de compilation, analogue mais non identique à celle qui termine le *Tristan*.

La conclusion qui pour nous se dégage de l'examen de ces manuscrits, c'est que, loin de représenter un état de la *Queste* antérieur à la version ordinaire, ils procèdent au contraire de cette version. Bien plus, ils datent d'un temps où la tradition manuscrite de cette version était déjà dans l'état où nous la voyons : leurs auteurs ont travaillé sur des exemplaires de la *Queste* tout semblables aux nôtres. Les compositions des mss. 112 et 343 sont intéressantes pour l'histoire des déformations et remaniements de nos romans en prose ; elles sont comme des esquisses de la vaste et changeante compilation qu'on appelle le *Tristan* en prose. Mais dans l'établissement du texte de la *Queste*, de la vraie et originale *Queste*, nous n'avons pas à en tenir compte (hormis le cas où, comme le ms. 343, elles recopient, partiellement au moins, un bon texte de la dite *Queste*, qui peut être intéressant à collationner).

Il reste à mentionner les particularités que présentent quelques manuscrits dans le prologue ou l'épilogue de la *Queste*.

a) *Prologue*. A la fin du *Lancelot*, les mss. *O* et *Ac* portent cette mention, « Mais a tant finist ores cy endroit maistre Gautier » Map son livre de Lancelot et recommence du Graal. » Mais la *Queste* (ordinaire) ne suit pas immédiatement. On trouve d'abord une invocation à la Trinité et une généalogie du Bon Chevalier, puis un passage où la gloire d'Artus est présentée comme à son déclin. La reine Guenièvre envoie son époux à la chapelle Saint-Augustin. C'est là vraisemblablement un souvenir du *Perlesvaus*. (Notons d'ailleurs que dans certains passages de la *Queste*, qui vient ensuite, Perceval porte ce nom). Ce développement se termine ainsi (*O* : f° 522 v° ; *Ac* : p. 490).

« Car onques mais n'euch greigneur talent de bien faire come  
« j'ay orendroit ne de bonté ne de largesse. » — « Sire, fait elle,  
« Dieus en soit loués et graciés. »

« Or recommence ci l'autre branche du Saint Graal. El nom du  
pere... etc... »

1. Cf. Iðseth, *op. cit.*, pp. 402-407.



Puis, après quelques lignes annonçant, comme dans le *Tristan*, que les chevaliers arrivent en foule à la cour, vient enfin le début ordinaire de la *Queste* : « A la veille de la Penthecouste... »

Il est manifeste que ce n'est là qu'une suite de fantaisies personnelles, qui se surajoutent à la *Queste* ordinaire sans l'altérer.

b) *Épilogue*. Le début de la *Mort Artur*, comme on sait, est une sorte de retour sur les événements de la *Queste* ; il fait le compte des compagnons de la Table Ronde morts dans l'aventure du Graal. Aussi, lorsqu'on considère les romans qui nous sont parvenus comme des remaniements de versions plus anciennes, on peut être tenté d'attribuer à l'hypothétique *Queste* primitive ce début de la *Mort Artur*, sous prétexte que le sujet traité est le même. En réalité, il serait facile de démontrer que cette idée de récapituler les événements de la *Queste* d'un point de vue si particulier n'a rien à voir avec le sujet de la *Queste* elle-même et ne pouvait venir qu'à un conteur désireux d'exposer l'histoire complète de la Table Ronde et d'en marquer, pour ainsi dire, le progrès. L'auteur de la *Mort Artur*, épilogue général de tous les romans arturiens, devait commencer par rappeler les héros tombés dans la *Queste*, puisque son roman avait pour objet d'achever la destruction de la Table Ronde commencée par la sainte et meurtrière « quête ». La *Queste* ne se souciait pas de cela : elle se termine, naturellement, avec la disparition du Graal et des deux chevaliers dont le Graal est l'unique raison d'être, Galaad et Perceval. Aussi ne trouve-t-on pas de traces anciennes de la présence, à la fin de la *Queste*, de ces quelques pages : elles appartiennent bien à la *Mort Artur*. Toutefois H.-O. Sommer se trompe en assurant qu'elles ne sont jamais rattachées à la *Queste* <sup>1</sup>. Elles le sont dans trois de nos mss., Q, T, X. Voici le texte de T (X est identique mot pour mot, et Q ne fait que moderniser les formes selon l'usage de son temps). On pourra le comparer à l'épilogue du *Tristan* cité plus haut ainsi qu'à la *Mort Artur*.

F<sup>o</sup> 256 : ..... por ce qu'il avoit esté si longuement hors del pais <sup>2</sup>.  
Quant Boorz fu venu a cort si come vos avez oi et il orent

1. *Op. cit.*, VI, 204, n. 10.

2. Ici se termine le texte pur de la version normale.

mangié au disner tot par loi il, li rois Artus fist maintenant ver-  
 les cleres de Jeanz cels qui les aventures au chevalier Graalz  
 metoient en escrit. Et quant Boorz ot conté de chief le  
 aventures del saint Graal teles come il le avoit veues avenu  
 entre tant de tens come il ot esté en la queste, et il ot tot conté  
 coment Galaad morot et Perceval et coment il furent enterrez e  
 pales esperitel en la cité de Sarraz et coment la suer Perceval le  
 envoie el pales esperitel, lors fist metre li rois en escrit toutes les  
 aventures que li compaignon de la Queste avoient trovees. S'  
 covint que chascuns racontast ses aventures par soi<sup>1</sup>. Quant il  
 ot ce fet, si dist : « Seigneur, gardez entre vos quanz de vos com-  
 « paignons nos avons perduz en ceste queste. » Et il gardent  
 maintenant ; si troverent qu'il lor en falloit cinquante et troi  
 par conte, et de touz ceuls n'avoit nul qui ne fust esté morz par  
 armes.

Li Rois avoit oi consoner que misire Gauvains en avoit ocis  
 plusors. Si le fist venir devant lui et li dist : « Gauvain, ge vo-  
 « requier par le serement que vos me feistes quant ge vos fis cheva-  
 « lier premierement et par celui que vos feistes quant vos alast-  
 « en la queste del saint Graal, que vos me dites ce que ge vos de-  
 « manderai. » — « Sire, fet misire Gauvains, vos m'avez tant con-  
 « juré que ge ne leroie en nule maniere que ge ne le vos deisse, nei-  
 « se ce estoit ma honte. » — « Or me dites, fet li rois, quanz cheva-  
 « liers vos cuidiez avoir ocis par vostre main en ceste queste. » Et  
 misire G. pense un petit et li rois li dist autre foiz : « Par moi  
 « chief ge le voill savoir, por ce que aucun vont disant que vos en  
 « avez tant ocis que ce est merveille. » — « Sire, fet G., vos volez  
 « estre certains de ma mescheance, et ge vos le dirai. Car ge sa-  
 « bien que fere le covient. Je vos di que ge en ai ocis par ma main  
 « trante et troi, non mie por ce que ge fusse mieuldres chevalier  
 « que uns autres, mes la mescheance se torna plus devers moi que  
 « devers nus autres de mes compaignons. Et sachiez que ce n'a  
 « pas esté par ma chevalerie mes par mon pechié. Si m'avez ore fet  
 « dire ma honte et ma mescheance. » — « Certes, biaux nies, fet li  
 « rois, voirement a ce esté mescheance ; car ge sai bien que ce vos  
 « est avenu par vostre pechié. Mes totevoies me dites se vos cui-  
 « diez avoir ocis le roi Baudemagu. » — « Sire, fet il, oïl ; sanz  
 « faille ge l'ocis : si ne fis onques chose dont il me pesast tant  
 « come il fet de lui. » — « Certes, fet li rois, s'il vos en poise ce  
 « n'est mie de merveille : car si m'aïst Dex si fet il a moi moult  
 « durement ; que plus est mes hostex empiriez por la mort de lui  
 « que des quatre meillors chevaliers qui aient esté en la queste  
 « morz. » Ceste parole dist li rois Artus del roi Baudemagu, dont  
 misire Gauvains fu assez plus a maleise que devant.

Si se test ore li contes atant des aventures del saint Graal, qui  
 sont ci menees a fin que apres cest conte n'en porroit nus riens  
 dire qui n'en mentist.

Ici fenissent les aventures del saint Graal et comence apres  
 la mort le roi Artus.

1. Ici commence le texte emprunté à la *Mort Artus*.

Au f<sup>o</sup> suivant (f<sup>o</sup> 257) commence la *Mort Artur* ordinaire, où se retrouve textuellement, à sa place, le passage ci-dessus.

Ces trois manuscrits, à notre avis, montrent simplement que certains copistes, ayant lu la *Queste* ordinaire et la *Mort Artur* ordinaire, se sont avisés, comme H.-O. Sommer et autres, que le début de l'un pourrait être mis à la fin de l'autre. Ainsi s'est formé cet épilogue de la *Queste*, qui, avec bien d'autres remaniements, a passé dans le *Tristan* en prose, mais qui reste exceptionnel dans la tradition de la *Queste*.

Enfin, dans les dernières pages de la *Queste*, *V* et *Ad* intercalent quelques petits développements, notamment la description d'un tournoi où Galaad, avec Perceval, fait merveille. Ces enjolivements assez maladroits et sans intérêt montrent une fois de plus combien est artificielle la distinction des copistes d'avec les auteurs, inventeurs ou remanieurs. Dans les romans en prose, très nombreuses sont les copies qui, par quelque endroit, sont des remaniements.

#### CLASSEMENT DES MANUSCRITS.

Le passage de la *Queste* qui permet le mieux de comparer les manuscrits entre eux et d'en reconnaître les familles est sans doute l'épisode de la Nef de Salomon. Ce sont en effet des pages subtiles, délicates, où les moindres altérations de forme faussent visiblement le sens. En outre, ce passage présente l'avantage de figurer aussi dans l'*Estoire du Graal*, et c'est là, comme on verra, un élément très précieux de comparaison.

Voici les quelques constatations que permet la collation du mythe de la Nef, mot à mot, dans tous les manuscrits ci-dessus.

I. Tous nos manuscrits de la *Queste* proviennent d'une même copie, déjà altérée. En effet :

1<sup>o</sup> Tous présentent, dans le récit de la mort d'Abel, la phrase suivante (avec des variantes de détail sans intérêt ici) :

« Einsi reçu Abel la mort par la main de son desloial frere en cel leu meismes ou il ot esté conceus le jor del venredi *par cel tesmoing meismes.* »

Ces quatre derniers mots n'ont ici aucun sens. En outre les

mots « le jour del vendredi » ne semblent se rapporter à « et ot esté conceus », et, en fait, dans le contexte, la conception d'Abel a seule été datée jusqu'ici. Or on sait qu'au Moyen Âge la figure du Christ ; si sa conception est placée — comme elle l'est — évidemment en souvenir du Vendredi Saint, et pour n'être pas comme une première allusion à la Vierge Marie. Mais pour la raison faut-il que la mort d'Abel, préfiguration de celle du Christ, ait lieu aussi un vendredi : la *Queste* va d'ailleurs le dire là-dessus dans les phrases suivantes. Le texte est donc ici adhérent. Si l'on se reporte à l'*Estoire*, tout s'éclaire : il manque à la *Queste* la phrase essentielle que voici :

« ... en cel leu meismes ou il ot esté conceus. Et tout ausi conveint fu concheus al jour de vendredi, si comme la vraie boche le n'avoit avant, autresi fu il mort al jour du vendredi par celui tesmoignement meismes. » (mss. Roy. 19 c.xii et B. N. 2155, éd. Sommer, I et Hucher II, 463).

L'archétype commun des mss. de la *Queste* avait évidemment ici commis la faute usuelle de confondre les deux mots *conveint* puis les deux mots *venredi*.

2<sup>o</sup> La comparaison de la *Queste* avec l'*Estoire* donne encore à penser qu'en un autre endroit le texte de la *Queste*, dans tous nos mss., est très vraisemblablement corrompu.

La *Queste* écrit :

« ... et li fist son desloyal talent muer l'arbre que il li fist oilli dou fruit mortel de l'arbre meismes un ransel avec le fruit... »

et l'*Estoire* (Hucher, II, 454) :

« ... il li fist son talent desloyal mener l'arbre que il li fist queillir le fruit mortel de l'arbre qui li avoit esté respondus de la bouche son creator. Et quant ele l'eut quelli, si se bailla un ransel avec le fruit queilli et esracha d'icel arbre meismes un ransel avec le fruit... »

Des tournures aussi elliptiques que celle de la *Queste* (le fruit mortel de l'arbre) ne sont point dans les manuscrits de l'autre version de ce passage. En outre, dans la *Queste* une seule phrase de construction embarrassée et incorrecte, rassemble non seulement les circonstances traditionnelles du peccé originel, mais encore l'innovation essentielle au récit, à savoir la prise d'un rameau de l'Arbre de la Science. Dans l'*Estoire*, au contraire, une phrase



rappelle le péché, de la façon traditionnelle, et une seconde phrase introduit, avec quelques précautions, l'incident moins connu — et pour cause — du rameau détaché. Le texte de l'*Estoire* paraît donc mieux conservé.

Il est de grande conséquence pour le classement de nos manuscrits que le texte de cet épisode de l'*Estoire* soit indépendant de la tradition manuscrite de la *Queste*. Car l'accord des deux romans sur une leçon donne à cette leçon une autorité absolue, et toute autre, même satisfaisante pour le sens, apparaît, par conséquent, comme une altération qui peut servir à caractériser un groupe de mss.

II. Les mss. *A, B, C, D, O, Ac* (auxquels il semble, d'après les variantes données par H.-O. Sommer, qu'il faille joindre le ms. Royal 19.E.III. ; ms. d'ailleurs assez fantaisiste) forment un groupe que nous désignerons par la lettre  $\beta$ . En effet :

1° Ils écrivent tous (récit du péché) : « car par lui vint la mort *premeraine*, » tandis que les autres mss. de la *Queste* et l'*Estoire* emploient un adverbe, *primes* ou *premierement*.

2° Quelques lignes plus bas, ils omettent tous : « *Et quant il se regarderent* (ou *s'entrecarderent*), » que donnent l'*Estoire* et d'autres mss. de la *Queste*.

3° Après le péché, Adam et Eve sont honteux ; les six mss. en question, après le mot *vergondez* (diversement orthographié), omettent la phrase : « *de tant se sentirent il ja de lor mesfait* », réflexion qui pourrait, à première vue, avoir l'air d'une glose rajoutée, mais qui en fait est attestée par l'accord de l'*Estoire* et des autres mss. de la *Queste*.

4° Racontant la fuite d'Eve qui emporte le rameau de l'Arbre, les six mss. omettent ce membre de phrase : « *en remembrance de sa grant mesaventure* », qui figure également dans les autres mss. de la *Queste* et dans l'*Estoire*.

5° Ils omettent tous, deux phrases plus loin, les mots « *et enracina* » attestés par les autres mss. de la *Queste* et par l'*Estoire*. (« *Li rains... crut et reprist en la terre et [en]racina* »).

6° Dans l'interprétation mystique du rameau que portait Eve ils omettent tous la fin et terminent ainsi : « que par la Vierge Marie seroit recouvres li glorieus hyretages » ; tandis que les autres mss. ajoutent : « ... hyretages qui perduz estoit au tans de

*lors* ». L'*Estoire* ne porte que « *qui perlus estoit* », mais cette leçon, probablement tronquée, suffit à attester l'altération du texte de la famille β.

7<sup>o</sup> Dans le récit de l'union charnelle d'Adam et d'Eve, tous les mss. β omettent la phrase explicative « *cinsi come nature le requiert que li homs et la femelle et l'efume...* » qui se trouve aussi bien dans les autres mss. de la *Queste* que dans l'*Estoire*.

8<sup>o</sup> La phrase suivante est également tronquée dans les mss. β. Ils portent seulement : « *Lors ot Eve virginité perdue* », tandis que le texte de l'*Estoire* et (malgré quelques altérations chez certains) des autres mss. de la *Queste* ajoute : « *et des lors en avant orent charnel asselement* ».

9<sup>o</sup> Plus loin, dans la phrase : « *Car si tost com il en ostoient un raim...* » les mss. β omettent les mots « *et enracinoit* » (*Estoire* et autres mss. de la *Queste*).

10<sup>o</sup> Enfin dans le récit de la conception d'Abel, les mss. β omettent une phrase : « *Et por ce qu'il covient que totes choses soient fetes au comandement Nostre Seignor* », que donnent les autres mss. de la *Queste* et l'*Estoire*.

Dans ces dix passages, l'accord de l'*Estoire* avec les autres mss. de la *Queste* permet d'affirmer que le texte β, bien qu'en apparence satisfaisant, est réellement fautif. Et non seulement ces dix fautes se trouvent dans tous les mss. β, mais encore elles ne se trouvent que là. Elles caractérisent donc bien une famille de mss.

III. Parmi les six manuscrits β, *O* et *Ac* d'une part, et *A*, *B*, *C*, *D* d'autre part, forment des sous-groupes très nets.

a) *O* et *Ac* ont en commun les particularités suivantes :

1<sup>o</sup> *A* la fin de l'*Agravain*, avant de commencer la *Queste*, tous deux intercalent le *Prologue* qu'on a vu plus haut.

2<sup>o</sup> Entre la description du Lit de Salomon et l'histoire des trois Fuseaux, ils intercalent la même phrase :

« ... des .iiij. fuseaus qui de .iiij. couleurs estoient *si come je vous ay devisé et deviseray encore ça en arriere en mon conte.* »

3<sup>o</sup> Dans la comparaison de pucelage et de virginité, ils ont la même lacune :

« Et sachiez que pucelages (lac. : *et virginitez ne sont mie...* etc.) est une vertuz que... »

4° Tous deux écrivent *le monde* au lieu de *limon* (à propos de la création de l'homme).

5° Tous deux écrivent, à propos des boutures de l'Arbre de Vie :

« et toz jors retenoit la *cholor* (au lieu de la *color*) de celui. »

b) *A, B, C, D*, de leur côté, ont une lacune particulière au début de l'épisode de la Nef.

« Et si tost come il orent... mangié le mortel fruit (lac.) car par celui vint la mort... »

Suppléer « *qui bien doit estre apelez mortex car...* » (*Estoire* et autres mss. de la *Queste*).

c) Enfin *B*, qui d'ailleurs est, comme on a vu, d'une composition particulière, est aussi assez souvent différent de *A, C, D* sur des détails de rédaction, qu'il serait sans intérêt de relever.

IV. Tous les autres mss. examinés forment une même famille que nous désignerons par la lettre *z*.

En effet :

1° Ils donnent tous du Lit de Salomon une description tronquée et souvent inintelligible, malgré les corrections arbitraires de quelques-uns. (Cf. par exemple Sommer, VI, 150.)

2° Ils donnent tous du péché d'Adam le récit fautif que voici :

«... si le prist as mains en tel maniere qu'il l'arracha dou rainsel *einsi come vos avez oi*. Si avint... etc... »

Texte inadmissible, car c'est la première fois qu'il est question de cet acte. En outre, le point capital de toute cette histoire, le fait qu'Adam *mange* le fruit défendu, disparaît du récit : il n'y a pas un mot qui l'indique explicitement. Il faut lire, avec  $\beta$  et avec l'*Estoire* :

« ... en tel maniere qu'il l'arracha del rainsel, *si le menja a nostre paine et a la soie et a son grant destruiement et au nostre*. Et quant il l'ot esracié del rainsel *einsi come vos avez oi*, si avint... »

Cette leçon est incontestablement la bonne, pour les mêmes raisons qui rendaient l'autre inacceptable.

3° Ils altèrent tous l'explication de la couleur blanche de l'Arbre de Vie (v. Sommer, VI, 153), que les mss.  $\beta$  donnent correctement.

4° Enfin, en dehors du mythe de la Nef, ce classement des

mss. se vérifie encore, car les mss.  $\alpha$  présentent tous une même lacune, inconnue de  $\beta$ , dans le récit de la délivrance du comte Hernout (Sommer, VI, 166).

V. Parmi les mss.  $\alpha$ , il est possible de distinguer plusieurs groupes.

a)  $S$  et  $S'$ , les deux mss. de Londres édités, sont très proches parents et forment un groupe avec  $N$ ,  $P$ ,  $Y$  (groupe  $\alpha$ ).

1° La description du Lit de Salomon, si altérée dans toute la famille  $\alpha$ , y est identique, et d'ailleurs parfaitement intelligible.

2° Dans le récit de la chute d'Adam, ils présentent cette erreur particulière (signalée plus haut dans le ms. 112), d'écrire *clartez* au lieu de *qualitez*.

3° Dans le passage altéré par tous les mss.  $\alpha$  (Adam mangeant le fruit défendu), ces mss., sentant que le texte n'est plus satisfaisant, tentent de l'amender de la même manière et écrivent « qu'il l'arracha del rainsel *dont* (au lieu de *ainsi come*) vos avez oi ».

4° Dans la description de l'Arbre de Vie, ils commettent la même erreur particulière : «... si fu blans comme nois en la *taille* (autres mss. *lige*) et es branches et es foilles ».

5° Dans la parole divine que Salomon entend : « Salemon, « Salemon, se de fame vint et vient tristesse a home, ne t'en chaille, car... », ils remplacent *ne t'en chaille* par *ne t'en esmerveille* ; terme d'ailleurs impropre, car la voix divine ne va pas expliquer à Salomon un fait surprenant, elle va lui révéler, pour l'apaiser, que ces torts féminins dont il s'émeut seront un jour compensés au centuple.

6° Enfin ce groupement  $N$ ,  $P$ ,  $Y$ ,  $S$ ,  $S'$ , se vérifie dans un nombre infini de petites variantes de style.

b)  $K$ ,  $R$  et  $Z$  sont extrêmement voisins, sans que l'un cependant dérive de l'autre. Dans leur identité générale, quelques leçons particulières à chacun démontrent leur indépendance mutuelle. Pourtant  $K$  et  $R$  sont plus semblables l'un à l'autre qu'à  $Z$ . Ainsi  $K$  et  $R$ , dans le récit de la construction de la Nef de Salomon, écrivent « tel fust qui ne poist *perir* » au lieu de *porrir* : faute qui leur est tout à fait particulière. Les exemples semblables sont très nombreux.

Il faut joindre à ce groupe  $T$  et  $X$ , deux mss. également frères,

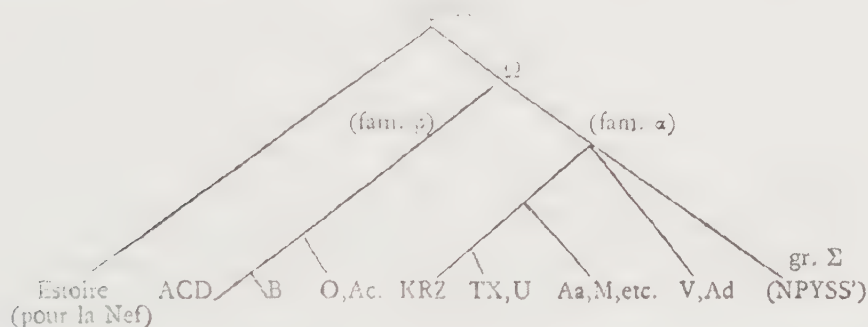
et aussi identiques l'un à l'autre que possible (notamment dans leur épilogue particulier). *U* se rattache aussi à eux. Leur texte est en général d'accord avec *K*, *R*, *Z*, mais avec quelques divergences et erreurs de détail.

Au même groupe, mais avec un nombre de fautes croissant, appartiennent encore *Aa*, *M*, *U'*, (les deux mss. de Londres collationnés par Sommer : Add. 17443 et Royal 20.c.vi), et, à un degré moindre, *Ab*, *Q* et enfin *L*.

c) Les mss. *V* et *Ad* représentent à eux deux une branche particulière : ils n'ont ni les leçons particulières à *N*, *P*, *Y*, *S*, *S'*, ni celles de *K*, *R*, *Z*. Tous deux, on l'a vu, présentent les mêmes interpolations à la fin ; en outre, ils ont des leçons très remarquables : par exemple, seuls de tous les mss.  $\alpha$ , ils donnent cette phrase, dans la plainte d'Eve : « Car c'est li arbres de la mort ». Ou encore, dans la citation de Salomon, cette curieuse variante : « Ne poi trover une *fort* fame » (tous les autres mss. ont *bone*).

En résumé on pourrait figurer la répartition en groupes de ces manuscrits de la manière suivante, sans prétendre à trop de rigueur.

Je désigne par  $\Sigma$  l'archétype des manuscrits de la *Queste* qui nous sont parvenus.



## II. LES ÉDITIONS

La *Queste* de Map a été éditée, dans les temps modernes, deux fois.

1<sup>o</sup> Par F.-J. Furnivall : *la Queste del saint Graal*, Londres, Roxburghe club, 1864, in-4<sup>o</sup>,

2<sup>o</sup> Par H.-O. Sommer, *The Vulgate version of the Arturian*



*Romances*, t. VI, pp. 1-199, Washington, Carnegie. In 4° 1913 ; in 4°

1. *L'édition Furnivall*. C'est la reproduction exacte et fidèle, du ms. Royal 1541 in du British Museum. Elle est précieuse par le soin avec lequel elle a été établie. Malheureusement ce ms., qui est du début du XIV<sup>e</sup> siècle, présente tous ceux de son groupe, un texte très fortif, déformé au point d'être fréquemment inintelligible. La ponctuation est à peu près telle quelle par Furnivall, est aventureuse et souvent jetée au travers des phrases en dépit du sens. C'est sans doute le moins bon groupe de manuscrits de la *Queste*. En somme l'édition Furnivall est une excellente reproduction d'un mauvais texte.

2. *L'édition Sommer*. Il est fâcheux que l'éditeur de Londres soit inspiré du premier au point d'adopter le même procédé : la reproduction d'un seul texte, et de l'appliquer à un manuscrit du même groupe (Add. 10294) nullement supérieur au précédent. Il est vrai qu'il reconnaît avoir choisi ce manuscrit pour des raisons de commodité où la critique des textes n'entraîne rien. Cette édition diffère cependant de la précédente en ce qu'elle introduit des corrections dans le texte et donne des variantes en note. Pour avoir une valeur scientifique, ces corrections et variantes auraient dû procéder d'un classement méthodique des manuscrits. Il n'en est rien. Parce qu'il se trouvait à Londres, M. Sommer a collationné les manuscrits de Londres, et il en a extrait un choix de leçons dont il a fait arbitrairement un texte, des corrections incorporées au texte et tantôt de simples variantes. Il se trouve que les manuscrits de Londres ne sont remarquables ni par l'ancienneté ni par la fidélité, et appartiennent tous à la même famille, sauf un, qui n'est guère utilisable. Fallait-il espérer que le hasard, en réunissant ces manuscrits à Londres, se serait chargé du choix critique que M. Sommer n'a pas fait ? Des mss. de Paris, M. Sommer n'a voulu collationner que *D*, parce qu'il le tient pour le plus ancien (1274), ce qui n'est point du tout démontré et d'ailleurs ne signifierait pas grand'chose pour la conservation du texte. Au reste, bien que M. Sommer n'indique presque jamais à quel manuscrit il emprunte ses corrections, il est visible qu'il n'en emprunte aucune à *D*, si bien que la collation de ce manuscrit ne lui sert qu'à orner le bas des pages et point à améliorer le texte.

Aussi ne peut-on pas dire que dans cette monumentale édition du *Lancelot-Graal*, d'ailleurs si louable et si utile, les résultats — du moins en ce qui concerne la *Queste*, — soient à la mesure du labeur qu'ils ont coûté. Il y a là à peu près autant de passages fautifs que dans l'édition Furnivall, et plus d'une fois M. Sommer, croyant amender son manuscrit, y a remplacé de mauvaises leçons par d'autres qui ne valent pas mieux. Ainsi, pour ne pas sortir de l'épisode de la Nef, la description du Lit de Salomon (pp. 150-151), l'explication de la plantation du rameau par Ève (p. 152, l. 15-17), etc... offrent des exemples de corrections malheureuses. En revanche M. Sommer ne craint pas de reproduire, sans correction et même sans proposer de variante, des phrases tronquées et sans signification comme celle-ci : « Et cert senefiance par coi li cors ert tenus nes... » (au lieu de : « Et ce ert senefiance de virginité, car viginité est une vertuz par coi li cors... »).

En résumé l'arbitraire, l'à peu près et les considérations secondaires, qui dominent dans la méthode de M. Sommer, gâtent considérablement son édition. Pour le lecteur ou pour l'érudit, elle n'est point supérieure à celle de Furnivall, et elle ne laisse pas supposer que dans les cinquante années qui se sont écoulées de l'une à l'autre les études romanes aient fait grand progrès.

Le texte de la *Queste* reste à établir.

### III. COMMENT ÉDITER LA *QUESTE*

Théoriquement il semblerait tout d'abord naturel d'appliquer à la *Queste* les règles ordinaires, et d'en vouloir élaborer une édition critique à l'aide de tous les manuscrits. Mais quand on passe à la pratique les difficultés abondent.

D'abord, de quelque manière qu'on s'y prenne, et même si l'on pouvait appliquer mécaniquement la théorie à chacune des divergences de ces 39 manuscrits, on n'atteindrait finalement que l'archétype commun de tous ces manuscrits, et cet archétype diffère de l'original par des altérations dont nous ne connaissons ni le nombre ni l'étendue. Le seul passage où nous puissions le contrôler, l'épisode de la Nef, ne nous donne pas de sa pureté une trop haute idée.

Néanmoins cet archétype, tout imparfait qu'il fût, est incontestablement supérieur aux copies que nous possédons. Et à défaut de l'original, le reconstituer, c'est un grand avantage. Mais cela même nous ne pouvons l'espérer : les différents manuscrits en deux familles nous l'interdit. Nous n'aid en fin de compte, en un nombre considérable de passages, l'opposition des deux versions 2 et 3. Et pour faire un texte il faudrait sortir de la pure critique des textes, faire appel à des raisons littéraires, étudier la valeur intrinsèque de l'épique, etc.

Dès lors, si l'on doit en dernière analyse renoncer à l'application rigoureuse et soi-disant sûre de la méthode critique, si cette méthode se trouve impuissante, à elle seule, à nous faire un texte, est-il bien à propos de mettre en mouvement tout l'appareil qu'elle comporte ? Il serait ici singulièrement encombrant et mal commode. On peut aujourd'hui encore rappeler le sage avis que sur ce sujet Michelant donnait à Furnivall en 1864 :

« Les différentes versions, écrivait-il, diffèrent presque toutes par un mélange infini de petits riens qui modifient le texte sans l'améliorer. Ma première feuille, en ne suivant qu'un seul mss., en est couverte à chaque ligne, et cela pour mettre *Artus* au lieu de *le roi*, *fit-il* pour *dit-il*, *furent* pour *estoient*,... et si l'on voulait continuer de la sorte avec les treize mss. que nous avons <sup>1</sup>, on arriverait à faire quatre ou cinq volumes de variantes pour un volume de texte. » (*Queste*, éd. Furnivall, p. xi).

Rien n'est plus vrai. La destinée des textes romanesques en prose n'a pas été exactement semblable à celle des poèmes, ou des œuvres antiques. Aux erreurs ordinaires des copistes se sont très fréquemment ajoutées ici des causes d'altération plus précieuses et plus difficiles à combattre. Un grand nombre de nos mss. de romans attestent qu'ils sont l'œuvre de scribes qui se croyaient le droit de modifier le texte qu'ils copiaient, non pas seulement pour l'abrégé quand ils le trouvaient long, ou inversement pour y interpoler leurs réflexions, mais surtout, et c'est de beaucoup le cas le plus fréquent, pour y remplacer certaines expressions par des tournures équivalentes qu'ils préféraient. Ces « petits riens » dont parle Michelant, c'est précisément le

1. Et Michelant en oubliait : ce ne sont point 13, mais 21 mss. que possède la Bibl. nat.

résultat de ces remaniements mesquins et perpétuels, qui, tout en respectant à peu près le sens général du texte, en déguisent la forme. Mais comme les caprices de ces arrangeurs échappent aux lois de l'évolution des textes, et comme ils n'avaient souvent le choix qu'entre un nombre restreint de tournures équivalentes, il arrive que des textes certainement apparentés de près diffèrent en un grand nombre de ces détails, et inversement que des leçons identiques apparaissent dans des copies de familles différentes. Et dans tous ces cas-là, le classement des manuscrits ne sert à rien pour établir le texte. A vouloir fabriquer de toutes pièces un texte critique de la *Queste*, on se perdrait certainement (V. à l'appendice le tableau des variantes d'une page).

Renonçons donc à employer ici les procédés mécaniques de la méthode critique, qui ne sauraient s'adapter à une tradition si diverse et fuyante. Cherchons à tirer de l'état même de cette tradition non point une méthode universelle, mais quelque directive particulière, valable seulement en la présente circonstance.

Les manuscrits de la *Queste* se répartissent, on l'a vu, en groupes dont chacun nous présente ce qu'on peut appeler une version de la *Queste*. Il y a la version  $\Sigma$  ( $N, P, Y, S, S'$ ), la version  $V$ , etc... Elles ne sont pas toutes d'égale valeur. La meilleure, la plus voisine de l'original, est évidemment celle qui contient le moins d'innovations, partant, qui est le plus souvent d'accord avec quelque autre et qui, bien entendu, est le moins défigurée par des lacunes. Cherchons cette version, pour nous y attacher tout d'abord. Elle nous fournira un texte suivi, acceptable dans sa forme : elle nous dispensera donc de tenter l'impossible discrimination des mille « petits riens » dont parlait Michelant. Ce sera là la substance solide, vivante et non artificielle de l'édition de la *Queste*.

Quelle est cette version ? Ce n'est pas  $\Sigma$  ( $N, P, Y, S, S'$ ), dont on a vu plus haut les défauts, et qui n'a été que trop préférée par les éditeurs modernes.

Ce n'est pas non plus la version de  $V$  et  $Ad$ , qui contient des leçons intéressantes et dont nous verrons qu'on peut tirer parti, mais qui est l'œuvre d'un écrivain souvent distrait et novateur.

Du vaste groupe  $K, R, Z, T, X, U, U', M$ , etc..., nous écarte-

rons aussi, en raison de son infériorité et de ses nombreuses déformations, le sous-groupe *Aa*, *M*, *U'*, etc., et, à cause de leur épilogue spécial, *T* et *X*.

Restent les deux versions *K*, *R*, *Z* et  $\beta$  (*A*, *B*, *C*, *D*, *O*, *Ac*), incontestablement les plus satisfaisantes et entre lesquelles on peut hésiter. Considérées d'ensemble, elles sont globalement équivalentes, mais elles ne sont pas également propres à notre des-

Le groupe  $\beta$  n'est pas très homogène. Certes, il est sensible à des leçons significatives, qui se retrouvent dans ces six mss. ; mais à part cela, les manuscrits sont assez différents. Ils ont des qualités différentes, des variantes de style personnelles, et aucun d'eux n'est vraiment susceptible d'être transcrit et adopté de bout en bout comme base d'une édition.

*B*, on l'a vu, ne contient que les 2/3 de la *Queste* de Map, et malgré la qualité évidemment supérieure de l'original qu'il suivait dans cette partie, on ne peut songer à le choisir : il serait trop paradoxal d'aller chercher dans la *Queste* de Borron, remaniement avéré, le meilleur texte de la *Queste* de Map.

*C* a des lacunes nombreuses, parfois assez longues. Dans la Nef notamment il manque, à l'endroit de la mort d'Abel, l'équivalent de près de quatre pages de l'éd. Furnivall, puis toute la fin de l'épisode, depuis la confection des trois « fuseaux », soit encore une page ; et cette dernière lacune paraît bien une abréviation volontaire.

*O* est un beau et bon manuscrit ; mais il est de la fin du <sup>xiv</sup>e siècle et il rajeunit fortement la langue du roman.

*Ac*, qui a les mêmes qualités, a l'inconvénient, plus grand encore, d'être du <sup>xv</sup>e s. Et tous deux sont, au moins par endroits, entachés de remaniements et d'interpolations.

*D* a eu l'heureuse fortune d'être à deux reprises élu entre tous les mss. de Paris, d'abord par M. D. Bruce, qui en a édité la *Mort Artur*, puis par M. H.-O. Sommer, comme on l'a vu. Dirai-je que cet honneur redoublé me paraît un peu excessif ? Ce n'est nullement un ms. hors de pair. Sa date de 1274 sans doute a plus attiré l'attention que la valeur de son texte. Il ne lit pas toujours bien son modèle, copie parfois des choses inintelligibles ; par contre, comparé à d'autres, il accuse une propension marquée à l'arrangement. Ce n'est pas un guide très sûr.



Enfin *A* est sans contredit un manuscrit excellent, très supérieur à *D* ; œuvre d'un copiste intelligent, qui comprenait ce qu'il écrivait, et tenait à n'écrire en général que des choses qu'il comprenait. La rédaction de *A* est d'une égalité et d'une élégance remarquables. Mais elle n'est pas absolument fidèle. C'est la rançon de ses qualités mêmes. Aux passages altérés de son modèle, *A* corrige souvent, et assez habilement pour faire illusion, si on ne le confronte pas avec d'autres textes. Enfin il a, à un haut degré, la manie de l'équivalent ; et ce ne sont pas seulement des expressions de détail, mais de petits développements, de courts passages narratifs qu'il remplace ainsi par des équivalents de son cru. Certes *A* pouvait fournir une jolie édition de la *Queste* ; un doute sérieux fût resté sur l'autorité de ce texte et son degré de ressemblance avec l'œuvre originale.

Les mss. *K*, *R*, *Z*, qui sont certainement les meilleurs de toute la famille  $\alpha$ , sont tout différents. Ces trois manuscrits frères, pratiquement inséparables l'un de l'autre tant ils sont identiques, sont remarquables par leur fidélité et leur conscience, surtout *K* et *R*. Fort peu de lacunes ou omissions, à part la perte de quelques feuillets à la fin de *R*, d'un feuillet à la fin de *K*. Point d'arrangements, peu ou point d'équivalents substitués au texte original ; même dans les erreurs de leur modèle, ils le respectent assez pour laisser subsister les traces de la bonne leçon perdue. On trouve donc dans ces trois manuscrits une version qui, tout au moins aussi acceptable dans l'ensemble que la meilleure forme de  $\beta$ , a de plus des garanties de fidélité que n'offrent ni *A* ni *D*. Ajoutons que les quelques fautes particulières à chacun de ces trois mss. sont corrigées par les deux autres ; qu'en prenant pour point de départ n'importe lequel des trois et en le conférant avec les deux autres on obtient, sans aucun artifice, une version homogène et généralement satisfaisante.

Faut-il s'en tenir là ? A la rigueur on le pourrait. Le texte ainsi obtenu est incomparablement meilleur que ceux de Fournivall et de Sommer. Mais, théoriquement, prenons garde qu'il n'aurait pas plus d'autorité : il aurait l'air de ne représenter, comme eux, qu'un état particulier de la tradition. Et il faut bien avouer qu'un groupe de mss., si bons soient-ils, se distingue tou-

jours par quelques fautes particulières, inconnues des autres groupes. La version *K, R, Z* est sans comparaison possible la meilleure des versions  $\alpha$  ; mais elle n'est pas sans défaut. Or il est possible de remédier à ce double inconvénient, de donner à notre texte un peu plus de correction et beaucoup plus d'autorité.

Il suffit pour cela de collationner un représentant de chacun des trois autres groupes, par exemple *S, V* et *A*. (Pour la raison exposée plus haut, ladite collation l'aise de côté, par principe les variantes de pure forme, les « équivalents ».) En effet, l'expérience montre que *A* est très généralement d'accord avec la version *K, R, Z* ; si à *D* on joint *A*, afin que les fantaisies individuelles de ces deux mss.  $\beta$  se neutralisent, l'accord est encore plus étendu. Partout où il se produit, notre version *K, R, Z* trouve confirmée comme une reproduction suffisante de l'archétype commun aux deux familles  $\alpha$  et  $\beta$ , c'est-à-dire à tous les mss. de la *Queste*.

Restent des cas où *K, R, Z* n'est pas d'accord avec  $\beta$ . Dans ces cas, toutes les fois qu'une variante (de *fond*, touchant à la conduite du récit, à l'expression des idées), se trouve dans deux des trois textes collationnés *S, V* et *A*, il y a lieu de l'accueillir.

En effet :

1<sup>o</sup> Si elle se trouve dans *S* et *V*, elle représente la vraie leçon, que *K, R, Z* seuls avaient altérée. Et, bien que la leçon  $\alpha$  ne soit pas nécessairement meilleure que la leçon  $\beta$ , elle ne disqualifie la leçon spéciale de *K, R, Z*. Il reste, dans ce cas, à comparer, pour leur valeur propre, les deux leçons  $\alpha$  et  $\beta$ . Si  $\alpha$  donne un sens satisfaisant il faut l'admettre *dans le texte*, comme correction à *K, R, Z*. Si au contraire c'est une leçon fautive, et si c'est  $\beta$  qui est correct, alors il n'est vraiment pas nécessaire de remplacer la mauvaise variante *K, R, Z* par une autre mauvaise variante, et l'on se contentera de donner *en note* le texte  $\alpha$ . Et le bon texte  $\beta$ , s'il est nécessaire à l'intelligence du passage, sera mis dans le texte à la place de la variante spéciale à *K, R, Z* ; si au contraire il n'est qu'une amélioration non indispensable au lecteur, il sera aussi mis en note.

2<sup>o</sup> Si, de nos trois mss. collationnés, c'est *A* qui est d'accord soit avec *S*, soit avec *V*, c'est que cette leçon était celle de l'archétype commun à  $\alpha$  et  $\beta$ , au même titre que les leçons communes

à *A* et à *K, R, Z*. Et elle nous fournit une bonne correction, qu'il faut admettre dans le texte.

Ainsi, par ces moyens, le texte de *K, R, Z* peut être corrigé des erreurs — peu nombreuses — particulières à ce groupe de mss., et d'une partie des erreurs particulières à la grande famille  $\alpha$ . Mais surtout les 9/10 de la *Queste*, après cette collation, apparaissent dignes d'être tenus pour le texte le plus authentique, le plus exempt des caprices de remanieurs que nos manuscrits nous permettent d'atteindre. A défaut d'une correction parfaite, qui est irréalisable, on trouve là du moins une appréciable sécurité, qui permet enfin d'étudier le bel et étrange roman qu'est la *Queste du saint Graal*.

*N. B.* — L'épisode de la Nef de Salomon présente, pour la critique du texte, une intéressante particularité. On a vu que le texte de cet épisode qui est incorporé à l'*Estoire* ne provient pas de la tradition manuscrite de la *Queste*. Toutefois l'identité des deux rédactions est telle qu'on ne saurait douter qu'elles ne sortent d'un même original. Ce sont deux descendances parallèles. Dès lors le témoignage de l'*Estoire* peut servir de discriminant entre la version  $\alpha$  et la version  $\beta$  : il permet de transformer en corrections sûres quelques excellentes leçons de  $\beta$ , qui sans lui n'auraient pu qu'être signalées comme probables. Il atteste aussi, en général, l'exactitude de la version *K, R, Z*, et nous a permis, comme on l'a vu, de reconnaître certaines leçons fautives de la version  $\beta$ , qui autrement eussent pu passer pour aussi bonnes que la version  $\alpha$ . Il en résulte que le texte de l'épisode de la Nef s'établit d'une manière particulière et plus sûre que le reste de la *Queste*.

---

## APPENDICE

1. Une page de collation complète des mss

Lors regardent le lit et voient qu'il est d

et n'est	$\left\{ \begin{array}{l} \text{pas KRZM, etc... BO} \\ \text{micV, NPYSS', ACD} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{couche KRZ, V, M, Va, A} \\ \text{couche N et P} \\ \text{couche L} \end{array} \right.$
ne V		
non ABCDO		
$\left\{ \begin{array}{l} \text{om, U' Q, T, N} \end{array} \right.$		

[illegible]

un fuissel qui	$\left[ \begin{array}{c c} \text{toz estoit droiz et p} & \text{eston} \\ \text{droiz eston: O} & \text{om. V} \end{array} \right]$	$\left. \begin{array}{l} \text{om. KRW, L, U, V} \\ \text{om. non: M, P, X} \\ \text{riché Q, V, O} \end{array} \right\}$
om. V		
om. NPYS		om. ABCD, NPYS

[en milieu du list V] } parmi le tust qui est [ au milieu ] del list  
 { ou Q { du long O }  
 om. ABCD, NPYS

par devant si qu'il } ert } { contremont } toz droiz. Et  
et si V } est NPYS } { el milieu UU }  
om. ABCD.  
om. V  
om. NPYS (S' corrige)<sup>1</sup>

1. Sommer préfère à son ms. le texte suivant, tiré du ms. Rouen 140 (XII<sup>e</sup> s. ordonn. s.)  
 « uns fuseaux tut droiz et estoit ficez parmi lo fust qui estoit de long del i. Et uns autres »  
 « l'autre part. Et entre ces .ii. avoit li terz qui estoit quarrez. Et li tierce aus qui par devant... »  
 « ordinaire ensuite ». On voit le peu de valeur de cette correction.





[illegible]



## II. Texte établi selon la méthode indiquée

(N. J'ai suivi l'orthographe de A, plus uniforme que celle de B et C.)

Lors regardent le lit et voient qu'il est de fust et n'est pas couché. Et devant avoit .i. fuissel qui estoit enclenché parmi le fust qui ent l'au lor qu'ilert contremont toz droiz (Et d'autre part derrière outre en l'autre e po qui toz estoit droiz) et si estoit tres endroit celui. De l'un des fuissiaux tant d'espace com li liz ot de l'é. Et desus ces .ii. fuissiaux avoit .i. autre menu quarré q estoit chevilliez en l'un et en l'autre. Et li fuissiaux qui par devant ent fcliez estont plus blz que noir negiee; et cil derrieres ent ausi rouges come gouttes de vermeil sanc et cil qui al par desus ces .ii. ent ausi verdoianz come esmeraude. De ces .iii. colors estoient li .iii. fusel desus le lit; et si sachiez veraiement que ce estoient naturies colors sanz peinture eles n'i avoient esté mises par home mortel ne par faine. Et por ce que multes genz le p roient oir qui a mençoige le tendroient se len ne lor devisoit comment ce poroit avenir. s'en destorne .i. poi li contes de sa droite voie et de samatiere por deviser la maniere de .i. fuissiaux qui des .iii. colors estoient.

Or dit li contes...

1. Leçon de O. Ac. (et *Estoire*); ms. : ou milieu.

2. Lac. des mss. a. ; texte de A, très voisin dans BDO et *Estoire*. On voit l'origine de la faute a' la confusion des deux mots droiz.

3. Leçon β V. ms. : faisoit entendant.



ETUDE  
DE  
LA QUESTE DEL SAINT GRAAL  
PAR  
GAUTHIER MARY





J'ai dessein d'étudier la *Queste de Saint Graal* attribué à Gautier Map. C'est comme je l'ai dit, un roman qui apparaît à la fois par son aspect historique et par son aspect littéraire au Lancelot. On pourra donc se demander si on ne peut pas de l'un ou de l'autre de ces deux points de vue. Mais, que nous importe la *Queste* dans un grand nombre d'ouvrages de critique, dont on ne lui est consacré. Des remarques isolées, des aperçus en passant au plus un chapitre ou un appendice, c'est tout ce que la *Queste* de Map, en général, a de plus. On ne peut donc avoir attaché de prix à la connaître, en elle-même.

Ne mérite-t-elle pas mieux? Chaque fois que l'on se confronte avec d'autres, celle-ci se présente avec une raison avec d'autres, celle-ci se présente avec une raison. Dans la légende du Graal, elle entre dans de nombreuses sodes qui lui sont particuliers. Dans le Lancelot, elle apporte un esprit incontestablement différent de celui des autres branches; au point que la conciliation de la *Queste* et du Lancelot est sans doute le problème capital que pose la composition du Lancelot. Quelle est donc cette originalité et de quelle nature? C'est que j'ai tâché de préciser. Dans sa belle étude sur le Lancelot en prose, M. F. Lot écrit: « L'attribution des deux romans à Lancelot à des auteurs distincts n'est pas l'interprétation psychologie littéraire qui veut qu'un même auteur ait écrit, dans une même œuvre que d'un seul et même auteur, par des procédés identiques. Pour que l'interprétation de tons fût en principe irréfutable, il faudrait que l'on ait fait d'études approfondies. Tant que l'on n'a pas fait, ce sera une opinion, une théorie, vraie ou fautive, respectable, rien de plus. » Rien n'est plus juste. Pour discuter utilement de la compatibilité ou incompatibilité de la *Queste* et tel autre roman, il est bon de savoir d'abord ce que c'est qu

Queste. Je l'ai cherché, et ce que je présente ici est une partie de ce travail préalable que souhaite M. F. Lot.

Je n'ai point pris pour objet final d'aboutir à une explication d'ensemble de la légende du Graal, ou même du Lancelot en prose. Sans doute, si on accepte les résultats de ce travail, le problème de l'unité du Lancelot se pose d'une façon nouvelle, et peut-être la classification du cycle du Graal est-elle à corriger en quelque endroit : mais ce n'est pas le désir de pareilles conséquences qui m'a guidé. L'intérêt de monographies comme celle-ci est d'être sans arrière-pensée, indépendantes de tout système. Au reste il m'a semblé que la Queste avait en soi de quoi justifier une étude un peu attentive : à la regarder de près j'ai cru y trouver la main d'un artiste et je m'estimerais heureux d'avoir montré dans ce livre un peu dédaigné un des beaux monuments de notre XIII<sup>e</sup> siècle.

NOTE. — Le présent travail devait, dans ma pensée, se compléter : 1<sup>o</sup> d'un examen détaillé de la langue et du style de la Queste ; 2<sup>o</sup> d'une étude sur les remaniements de la Queste et sa destinée ; 3<sup>o</sup> d'observations sur les rapports de la Queste avec des œuvres connexes, notamment l'Estoire ou Grand saint Graal.

J'ai renoncé, pour le moment, aux deux derniers compléments, qui eussent trop alourdi — et retardé — l'ouvrage principal. Quant au premier, outre qu'il avait le même inconvénient que les autres, je me suis convaincu qu'il était impossible de le traiter convenablement en renvoyant le lecteur aux seules éditions Furnivall<sup>1</sup> et Sommer<sup>2</sup>. A ce point de vue elles ne sont pas moins insuffisantes l'une que l'autre. L'édition Sommer, en particulier, basée sur le choix arbitraire d'un manuscrit qui n'est pas des meilleurs, a une ponctuation et des alinéas qui disloquent les développements et même les phrases. Il m'eût fallu citer in extenso mon texte pour la plupart des exemples. J'ai donc estimé que cette étude devait attendre l'édition de la Queste que je compte donner prochainement. Toutefois je n'ai pas cru pouvoir supprimer entièrement une partie si importante à la connaissance complète de l'œuvre et l'on en trouvera plus loin quelques extraits.

1. *La Queste del S. Graal*, éd. F. J. Furnivall. Londres, 1864 (for the Roxburghe Club).

2. *Arturian Romances*, t. VI (*Queste et Mort Artus*). Washington, 1914.

## L'ÉVANGILE DE GALAAD

### (ANALYSE SOMMAIRE DE LA *QUESTE*)

Au début d'une étude de la *Queste*, il n'est pas inutile d'analyser sommairement ce roman complexe, moins pour en énumérer exactement tous les épisodes que pour en esquisser déjà le plan général. Résumer un pareil livre, c'est un peu l'interpréter à sa manière et anticiper ainsi sur les conclusions auxquelles on aboutira.

En ce temps-là, les chevaliers de la Table Ronde étant tous réunis autour du roi Artus pour célébrer la Pentecôte, des passages surprenants les remplirent soudain d'un sentiment d'attente inquiète. Ils annonçaient les grandes aventures du saint Graal et la venue du Bon Chevalier destiné à mettre fin aux enchantements qui pesaient sur le monde. Le festin de la Pentecôte était à peine commencé que les portes du palais se fermèrent d'elles-mêmes, et qu'au milieu de la stupeur générale un vieillard vêtu de blanc parut et dit : « La paix soit avec vous. — Après lui venait un chevalier aux armes couleur de feu : c'était celui que tous attendaient, le descendant de David, le Lancelot Tranquille et sûr de sa mission, le héros alla droit s'asseoir au siège périlleux, que de terribles prodiges avaient jusqu'alors interdit à tous les mortels. Il montra par là, et par d'autres signes semblables, qu'il était bien celui que les présages avaient annoncé, le meilleur chevalier du monde. Et Dieu en prit soin de le confirmer en faisant paraître à cause de lui le saint Graal au festin de la Table Ronde. Apparition merveilleuse, qui emplit les assistants de délices terrestres et de grâce divine, mais qui leur sembla trop brève. Tandis que le roi Artus remerciait Dieu d'un si beau miracle, tous ses chevaliers firent soudain le vœu de courir le monde aventureux pour retrouver et voir plus clairement le mystérieux Graal. Les temps étaient donc venus

qu'avaient prédits tant de prophètes et de saints ; le roi Artus comprit que désormais c'en était fini des aventures d'amour et de prouesse ; déjà le plus brillant et le plus courtois de ses chevaliers, Lancelot du Lac, ne venait-il pas d'être humilié et déclaré déchu par une messagère envoyée de Dieu ? Et plein de tristes pressentiments, le roi Artus pleura sur ses beaux souvenirs d'autan, sur ses compagnons qui ne reviendraient pas, sur la fin du monde chevaleresque. Cependant la reine, l'amante coupable, mais fidèle, de Lancelot, était étrangement préoccupée du jeune héros dont on lui rapportait tant de merveilles. Insensible aux signes divins qui le marquaient pour une destinée incomparable, elle ne s'attachait qu'à la ressemblance qu'on lui trouvait avec Lancelot. Elle voulut le voir, lui parler ; et elle ne douta plus qu'il ne fût vraiment le fils de Lancelot. Elle tenta de lui faire déclarer sa naissance, afin que la gloire du fils profitât au père ; comme il s'y refusait, elle la lui révéla elle-même et lui célébra ce Lancelot qui, à ses yeux, était toujours « le plus beau des chevaliers, le meilleur et le plus aimé ». Mais le héros, indifférent aux passions de l'amour, ne pensait qu'à sa mission divine.

Tous partirent, malgré les tardifs efforts du roi et de la reine. Confiant dans la protection céleste, Galaad ne voulait d'armes que celles que la Providence lui enverrait. Il avait ainsi conquis une épée dès sa venue à la cour d'Artus. A peine était-il parti pour la quête qu'une autre aventure lui apporta un écu. On gardait en effet dans une abbaye de moines blancs un écu blanc à la croix vermeille, que personne jusque là n'avait pu emporter. Lorsqu'il entendit parler de cette aventure, Galaad pressentit qu'elle lui était réservée ; il ne voulut pas pourtant empêcher le roi Baudemagu, l'un des plus sages des hommes, de la tenter encore. Baudemagu fut aussitôt puni de son imprudence par un chevalier céleste et l'écu fut reporté à Galaad. Il avait jadis appartenu au roi Evalach, l'ami fidèle des premiers chrétiens, et lui avait valu une miraculeuse victoire : Josèphes, le fils de Joseph d'Arimathie, en avait tracé la croix avec son propre sang ; et ces saints personnages avaient prophétisé qu'il ne serait jamais plus porté que par Galaad.

Galaad trouva encore dans cette abbaye une autre aventure qui commença de révéler aux hommes le sens divin de sa mis-



sion : il chassa les démons qui hantaient une tombe et fit sortir hors du cimetière béni le corps du reprouvé qui y était enseveli. Il figura ainsi la venue du Christ vengeur au milieu de l'humanité pécheresse.

Il quitta l'abbaye avec un jeune valet, Mélyant, qu'il voyait armé chevalier. Mais cette inégale compagnie dura peu : Mélyant ne tarda pas à sortir de la voie droite et à commettre des crimes qui furent durement châtiés ; ce fut encore Galaad qui poursuivit ses aventures bienfaisantes, le Bon Chevalier. Poursuivant les prisonnières que retenaient au Château des Pains les chevaliers mécréants : image de la descente du Christ aux Enfers.

Cependant les autres chevaliers partis pour la quête du Graal en même temps que Galaad y trouvaient, selon leurs mérites, des fortunes diverses. Gauvain, naguère l'un des plus illustres, s'étonnait de n'avoir, pour la première fois de sa vie, eu une aventure. Un soir, ayant rencontré des ennemis que Galaad avait épargnés, il les avait tués. Des ermites, des abbés lui reprochèrent que par ses longues erreurs passées il avait perdu la grâce de Dieu et que la pénitence seule pourrait la lui rendre. Mais Gauvain refusa de les entendre et reprit sa vaine chevauchée. Lancelot, non moins maltraité, fut moins indocile. Un soir qu'il s'était trouvé seul, perdu dans la forêt et dans la nuit, il avait voulu entrer dans une petite chapelle où un chandelier à six branches brillait d'un étrange éclat ; mais il n'en avait pu ouvrir la grille intérieure. Il s'était alors étendu au pied d'une croix voisine. Là, enseveli dans une sorte de demi-sommeil qui lui ôtait tout mouvement, il assista inerte à une merveilleuse procession d'anges portant le saint Graal. Il vit le miracle d'un chevalier malade, qu'on avait apporté sur une litière et que l'approche du Graal guérit incontinent. Il vit aussi ce chevalier lui ravir, comme à un excommunié, ses armes et son cheval. Mais rien ne le put tirer de sa torpeur. Lorsqu'enfin il s'éveilla, il connut sa disgrâce et comprit que l'expiation de ses péchés commençait. Après avoir longuement erré, plein d'une tristesse qu'augmentait encore l'allégresse matinale du monde, il alla se jeter, pour crier merci à Dieu, dans la première chapelle qu'il rencontra. Le prêtre vit sa peine et, par de persuasives paroles,

le détermina enfin à confesser le péché où il s'était complu, ses amours avec la reine Guenièvre.

Dans le même temps Perceval, après avoir reçu d'une recluse maints éclaircissements sur les aventures du Graal, sur sa propre destinée, fut lui aussi mis à l'épreuve. Ayant été attaqué par une bande armée, il avait été secouru providentiellement par Galaad, qui aussitôt avait disparu. Il eût voulu le rejoindre, mais il n'avait plus de cheval, et il avait vainement demandé une monture aux cavaliers passants. C'est dans ce désarroi que les tentations vinrent l'assaillir. D'abord un cheval diabolique l'emporta dans une île sauvage. Puis dans ce lieu inquiétant une double fantasmagorie, qui venait tantôt de Dieu et tantôt du démon, déroula autour de lui ses apparitions tour à tour réconfortantes ou fallacieuses. Enfin la grande épreuve commença : une femme parut, sur un vaisseau chargé de richesses. Elle était d'une merveilleuse beauté, et ses doux propos et le luxe et le vin eurent bientôt fait perdre la tête au héros ingénu. Il allait succomber, quand un signe de croix fit évanouir tout l'enchantement. Revenu à lui, Perceval ressentit tant de honte et fit une si fervente pénitence que Jésus même lui vint apporter son pardon. Perceval eut en outre l'insigne honneur d'apprendre de la voix même de Dieu qu'il était désormais l'un des élus.

Une vie nouvelle avait commencé pour Lancelot avec sa confession. Il fallait maintenant y persévérer, malgré les difficultés. Lancelot resta quatre jours chez le religieux qui l'avait confessé ; il partit le cinquième, bien chapitré, avec des armes et une âme nouvelles. A peine avait-il repris son chemin que Dieu l'éprouva : un valet lui fit les reproches les plus violents de sa mésaventure récente, de sa déchéance, de toute sa vie pécheresse. Lancelot subit l'insulte avec une parfaite humilité. Il arriva ensuite chez un ermite, où il fut témoin d'un de ces beaux miracles que Dieu fait parfois pour les justes. L'ermite lui parla longuement de la miséricorde divine et mêla à ses reproches des encouragements et des promesses. Lancelot répondit en racontant avec des larmes tout le début de sa conversion. Alors le religieux, prenant un ton solennel, le requit de déclarer quelle vie il préférerait, de celle qu'il avait menée autrefois, ou de celle où il venait d'entrer. Sur sa pieuse

réponse, il lui imposa une règle austère : Lancelot devait se consacrer à Dieu, mais porter la haire, s'abstenir de chair et de vin, entendre la messe tous les jours et se confesser chaque semaine.

Aussi, de ce moment, les aventures de Lancelot changeaient elles de caractère. Au lieu des menaces ou des malédictions naguère, Dieu lui fit entendre des paroles d'encouragement, lui envoya des visions réconfortantes, lui fit partager la vie ascétique des ermites. Il lui rendit même sa proue, car la purification que Lancelot, rencontrant le chevalier qui naguère l'avait dépouillé de ses armes, le renversa, sans trop le blesser, et lui rattrapa son cheval qui s'échappait. Ses mésaventures même étaient en réalité des signes de la bienveillance divine : ainsi, un jour il rencontra un inconnu qui lui tua son cheval et le laissa au bord d'une forêt, tout dépourvu mais obligé de se confier à la grâce de Dieu, qui ne lui manqua pas.

Tandis que le pécheur repentant parcourait les étapes de la voie âpre et glorieuse, les pécheurs endurcis achevaient de se perdre. Ils ne rencontraient aucune aventure et le monde autour d'eux se faisait morne et désert, ou bien des visions menaçantes leur annonçaient le triomphe des élus et leur propre damnation. Gauvain, qui avait commis plus de dix meurtres depuis son départ de la cour, eut encore le malheur de tuer son ami Yvain et malgré de tels avertissements il refusa d'écouter une dernière admonestation d'un religieux. Son destin était fixé : aussi ne fut-il plus question de ce réprouvé.

Les prédictions annonçaient que Bohort, malgré une faute ancienne, serait, avec Galaad et Perceval, le troisième des élus. En effet, dès son départ de la cour, Bohort, ayant rencontré un religieux, reçut de lui une règle de vie ascétique à laquelle il resta toujours fidèle. Il portait une cotte de bure blanche au lieu de chemise et ne vivait que de pain et d'eau. Quand il se confessait, les prêtres étaient étonnés de sa pureté. Lui aussi fut tenté et soumis à de redoutables épreuves. Il se trouva un jour appelé au secours en même temps par son frère, le pécheur Lyonel, qui était en danger de mort, et par une jeune vierge qu'un ravisseur allait mettre à mal. Après une minute d'angoisse il courut sauver la jeune fille, préférant à l'élan naturel de son cœur ce qu'il croyait plus agréable à Dieu. Le démon profita

de son trouble pour essayer de le jeter dans le doute et de le ramener par l'amour fraternel vers la faiblesse humaine. Bohort ne tomba pas dans le piège. Il sut également résister à la double tentation de l'amour charnel et de la pitié ; et il préféra voir la tentatrice se tuer plutôt que de sa damner avec elle. Il faisait d'ailleurs aussi peu de cas de sa propre vie que de celle d'autrui. Quand son frère Lyonel revint pour se venger de ce qu'il estimait une trahison, Bohort ne voulut pas se défendre contre lui et il se fût laissé massacrer plutôt que de risquer l'homicide ; mais tant de constance lui valut d'être sauvé par un miracle. Ce fut la dernière épreuve de Bohort. Un ordre divin l'envoya vers les rivages de la mer, où il devait rejoindre Perceval, sorti comme lui vainqueur des assauts de l'Ennemi.

Depuis le temps où il avait porté secours à Perceval, Galaad avait chevauché en tous sens à travers la forêt pleine d'enchantements, et il avait achevé plus d'aventures qu'on n'en saurait conter. Un jour une demoiselle inconnue lui offrit de le guider vers la plus haute de toutes : tous deux en peu de temps rejoignirent Perceval et Bohort, sur un esquif qui voguait ou s'arrêtait selon la volonté divine. Les trois élus se trouvant réunis, les grandes révélations pouvaient commencer pour eux. L'esquif les emporta donc à pleines voiles loin du royaume de Logres. Vers le soir, à l'heure sacrée de none, ils abordèrent à une île sauvage où ils découvrirent une nef d'une magnificence surnaturelle. Cette nef avait été jadis construite par le roi Salomon, avec le bois d'arbres issus du Paradis terrestre ; elle réunissait en soi tous les symboles qui traduisent l'attente messianique, elle gardait le souvenir de tout ce qui préfigura la venue du Sauveur. Dieu lui-même, avec un cortège d'anges, l'avait consacrée comme un temple et il l'avait sévèrement gardée de toute souillure dans sa course millénaire à travers les mers. Sur le lit de la nef Salomon avait déposé l'épée du roi David, pour qu'elle armât son dernier descendant, le Bon Chevalier. Il y manquait un baudrier, que seule une vierge pourrait y mettre : la sœur de Perceval y attacha celui qu'elle avait fait de ses cheveux d'or. Galaad pouvait désormais ceindre cette épée et repartir pour les exploits suprêmes.



Les trois chevaliers de Dieu arrivèrent bientôt à un lieu où ils furent attaqués. L'épée de David portait des coups qu'humains ne font qu'effleurer. L'un d'eux, sans quelque scrupule, un prêtre les accusa en leur apprêtant leurs victimes étaient des mécréants. Dieu se manifesta à eux par des apparitions. Une rencontre où leur compagne acheva sa vie par un sacrifice volontaire. Enfin les trois chevaliers furent encore séparés pour un temps avant leur réunion définitive.

Avant de mourir, la sœur de Perceval avait demandé que son corps fût mis sur une nef et abandonné aux flots : elle savait qu'ils l'emporteraient vers le lieu sacré où devait se terminer l'aventure du Graal. Lancelot, resté seul au milieu de l'horreur des rochers, des forêts et des eaux, vit un jour cette nef aborder à sa rive déserte. Il y monta et la compagnie de saint l'emplit de suavité. Un mois et plus il goûta l'effet de la grâce de Dieu, comme Israël au désert. Partant de sa nef, il échangeait de religieuses paroles avec les ermites habitant les rochers des rivages. Puis Galaad le rejoignit et tous trois, les deux vivants et la morte, réalisèrent une communion des saints.

À Pâques, Galaad ayant été appelé par Dieu, Lancelot resta seul, demandant par d'innombrables prières de voir enfin quelque chose du saint Graal. Un soir il aborda au perron d'un château gardé par deux lions, c'était le lieu sacré. La voix divine lui annonça qu'il trouverait là une grande partie de ce qu'il avait tant désiré. Mais dès les premiers pas, le malheureux néophyte laissait paraître son imperfection : il n'avait pas cette absolue confiance en Dieu qui est la marque des vrais saints. Aussi sa visite au lieu sacré garda-t-elle quelque chose de furtif et d'irrégulier. Entré là comme un qu'on n'attendait pas, il lui fut permis d'approcher jusqu'à la porte du sanctuaire mais non plus loin, d'entrevoir un instant les grands mystères mais non d'y assister. Afin qu'il fût rendu à chacun selon ses services en cette demeure divine, Lancelot fut tout à la fois puni de sa longue erreur et récompensé de sa conversion : plongé dans une sorte de sommeil inerte et tout semblable à la mort, il fut cependant gratifié de visions célestes et quand il revint à

lui, il regretta la fin de cette peine délicieuse : « Ha, Deus, « por coi m'avez vos si tost esveillé ? »

La quête de Lancelot était terminée ; il resta encore cinq jours au « saint hôtel » auprès du Roi Pêcheur et, suprême honneur, il prit part à l'un de ces festins prodigieux où le Graal couvrait les tables des mets que chacun désirait. Puis, toujours vêtu de la haire, il reprit le chemin de Logres et rentra l'un des premiers à la cour d'Artus.

Galaad, après avoir quitté son père, avait repris le cours de ses aventures rédemptrices. Au vieux roi Mordrain, aveugle et infirme, qui depuis quatre cents ans attendait sa venue, il apporta la double délivrance de la guérison puis de la mort. A Siméon, enseveli dans une tombe ardente depuis le temps de Joseph d'Arimathie, il apporta aussi le pardon par la seule vertu de son approche. Puis, accompagné de Perceval, il promena pendant cinq ans à travers le monde l'invincible puissance de la grâce. Enfin Bohort s'étant joint à eux, les dernières aventures commencèrent. Les trois compagnons arrivèrent bientôt à Corbenic, mais non pas, comme Lancelot, à la dérobée et sans la bienvenue même d'un valet. Ils étaient ceux qu'on attendait. Leur arrivée emplît de joie le saint lieu. D'abord l'épée brisée, qui jadis avait blessé Joseph d'Arimathie, se ressouda aux mains de Galaad ; puis neuf chevaliers inconnus, venus de contrées lointaines, se joignirent soudain aux trois héros en une nouvelle Cène apostolique. Et la divine liturgie se déroula, avec des processions d'anges et des apparitions célestes. Afin que cet office du Graal fût d'une spiritualité parfaite, un bienheureux descendit du ciel pour le célébrer : mais ce fut Jésus même, à la fois prêtre et victime, qui donna la communion à Galaad et à ses compagnons. Ce fut Lui encore qui leur découvrit la vérité du Graal. Mais le Maître ajouta que ce n'étaient là que des révélations incomplètes et que Galaad en aurait enfin de totales quand ils seraient en la cité sainte de Sarras.

Après que Galaad eut guéri le Roi Méhaignié, qui l'attendait comme le roi Mordrain, la Nef symbolique de Salomon emporta les trois élus vers la cité de Dieu. Et le saint Graal était avec eux. A l'approche de la Jérusalem céleste Galaad ne cessait de demander à Dieu la grâce de mourir à l'heure qu'il en ferait



la requête ; car, disait-il à Perceval, s'il pouvait fréquer au milieu d'apparitions célestes comme celle de Corbenic, il irait tout droit en Paradis. Afin que fussent accomplies les prophéties, Galaad se coucha un soir dans le lit de Salomon, et le lendemain la nef abordait à Sarraz. Au passage de Galaad, les paralytiques marchaient. Les trois compagnons ayant été emprisonnés par le roi du pays, le Graal fut avec eux dans la prison, comme jadis avec Joseph d'Annathie. Cette épreuve dura un an ; après quoi le roi païen les délivra en mourant et Galaad lui succéda. Il fit faire une arche d'or et de pierres précieuses pour abriter le Graal. Puis, au bout d'une année encore, il vit de nouveau la divine liturgie se dérouler autour du Graal ; mais cette fois il vit tout à plein les merveilles suprêmes. Aussi demanda-t-il à Dieu de mourir en ce moment sublime : il communia et fut exaucé. Dès que Galaad eut expiré, le Graal et la lance disparurent pour toujours ; Perceval se retira dans un ermitage où il vécut encore quelques mois et Bohort, resté seul, reprit le chemin du royaume de Logres. Les récits qu'il fit de ses aventures furent mis en écrit, et c'est de là que maître Gautier Map tira l'histoire qu'on vient de lire.

*La date.* — Dans son *Étude sur le Lancelot en prose*<sup>1</sup>, M. F. Lot, voulant dater cet ensemble de romans, réunit, sous leur forme la plus récente, les données chronologiques qui en concernent toutes les parties. Comme nous ne voulons point toucher ici au problème de l'unité ou de la pluralité d'auteurs du *Lancelot*, essayons d'isoler, dans l'étude de M. F. Lot, ce qui a trait à la *Queste* seule. Nous trouvons ceci :

1<sup>o</sup> La *Queste* connaît le *Conte del Graal* de Chrétien, qui est d'environ 1180.

2<sup>o</sup> Elle connaît l'œuvre de Robert de Borron, qui, selon toute vraisemblance, est postérieure à 1212 ou 1214. (Il n'est d'ailleurs pas nécessaire, pour utiliser cet argument, d'avoir une opinion sur la relation de la *Queste* avec le *Perceval* ni sur l'attribution du *Perceval* à Robert de Borron : la « préhistoire » du

Graal, contenue dans le *Joseph* dudit Robert, suffit à établir la postériorité de l'*Estoire* et de la *Queste*.)

3° La continuation de Manessier (qui poursuit l'œuvre de Wauchier de Denain) utilise la *Queste*. Elle date vraisemblablement des environs de 1227.

4° Enfin le nom de Séraphe (El Aschraf), très rare et porté par un prince d'Asie Mineure dans le premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, se trouve, sous la forme Seraph, dans une lettre de Jacques de Vitry qui n'a pu être connue qu'en 1221. Comme la *Queste* l'emploie, elle aurait donc été écrite après 1221.

Il convient, à mon avis, d'écarter ce dernier argument tiré de la lettre de Jacques de Vitry. Il n'aurait de valeur que si Jacques de Vitry avait été le seul intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, si les choses et les noms d'Orient n'avaient pu être connus que par lui. Hypothèse parfaitement inadmissible, si on pense aux allées et venues incessantes que déterminaient et les établissements de Syrie et l'empire latin de Constantinople.

Il reste donc que la *Queste*, dont on vient de lire le résumé, est postérieure à Chrétien et Robert de Borron, antérieure à Manessier ; elle se place donc entre 1214 et 1227, c'est-à-dire aux alentours de 1220. Il ne me semble pas possible, actuellement, de préciser davantage

---

## QUEST CE QUI LA QUÊTE DU GRAAL

Dès la première lecture, le caractère singulier de la *Queste* apparaît avec évidence. C'est un roman de chevalerie, mais qui a quelque chose d'une vie de saint, ou même d'un Évangile apocryphe. On y retrouve les personnages des romans de la Table Ronde, mais dans des aventures qui semblent conçues selon des intentions que ni un Chrétien de Troyes ni même un Robert de Borron n'eurent jamais. La plupart des épisodes, parfois racontés, sont interprétés par l'auteur à la manière dont les docteurs de ce temps-là interprétaient les détails de l'Écriture Sainte. Mais nul épilogue, quand le roman se termine, ne vient donner, de la même manière, une explication définitive. C'est dans le texte même que l'auteur a disséminé les indications qui révèlent le sens réel de son œuvre. Essayons donc de les y découvrir et d'en faire un tout.

La « quête », la recherche d'une personne ou d'un objet à travers des aventures enchevêtrées ou successives, était l'une des formes narratives les plus familières aux romanciers. Le *Lancelot* en particulier en use avec prédilection : quêtes d'Hector, de Lyonel, de Lancelot surtout y foisonnent. C'était un moyen commode de relier entre eux des épisodes dispersés. La *Queste du saint Graal* n'apparaît d'abord que comme un nouvel emploi de ce procédé banal : c'est, semble-t-il, le seul apparemment naturel de l'idée de Chrétien de Troyes qui, ayant amené le héros du Graal à la cour d'Artus, préparait en quelque sorte l'introduction dans la légende du Graal du style et des personnages des romans arturiens. Même le caractère religieux que Robert de Borron avait donné au Graal ne l'empêchait pas de rester un sujet de contes profanes : les continuateurs de Chrétien et les faux Robert de Borron l'ont bien prouvé. Faire partir à

la recherche du Graal non plus un seul, mais tous les chevaliers de la cour d'Artus, c'était un dessein très naturel. Si l'on considère en outre les liens étroits qui existent entre l'affabulation de la *Queste* et celle du *Lancelot*, il ne paraît nullement impossible, au premier abord, de voir dans la *Queste* un roman d'aventures comme les autres, un épisode de la vaste histoire de la Table Ronde.

Mais telle n'était pas la véritable intention de l'auteur. A plusieurs reprises il a nettement exprimé le désir de se distinguer des autres conteurs et même d'opposer son œuvre à la leur. L'un des religieux qui lui servent habituellement d'interprètes dit quelque part : « Si ne devez mie cuidier que ces aventures qui « ore aviennent soient d'omes tuer ne de chevaliers ocirre ; ain- « cois sont des choses esperiteus, qui sont graindres. »

La prouesse chevaleresque, exaltée dans tous les romans comme une vertu qui suffit à l'homme, est ici ouvertement méprisée : « Car bien sachiez que en ceste queste ne vos puet « vostre chevalerie riens valoir, se li sainz Esperiz ne vos fet la « voie en totes les aventuresque vos troverez... » Le même *Lancelot*, plus tard, est puni pour avoir essayé de sortir par sa seule prouesse d'une épreuve périlleuse.

Les aventures d'amour, qui avec les combats emplissent les autres romans, n'ont pas non plus de place ici. Quand il y est fait allusion, c'est sur un ton de réprobation et de mépris. L'amour était jusque là pour les poètes la source des nobles sentiments, la cause des actions héroïques. « Nullus strenuus « miles nisi amet : amor facit strenuitatem militiae », s'écriait un prédicateur de ce temps, résumant la pensée essentielle de toute cette littérature : « aucun chevalier n'est preux s'il n'est « amoureux, c'est l'amour qui crée la prouesse ! » L'amour décuplait la force des corps, il affinait les âmes, il était la divine exaltation de l'homme au-dessus de lui-même, au delà des limites du réel. Dans la *Queste*, l'amour n'est plus que le vil péché de luxure. Pour avoir eu jadis une passade amoureuse, Bohort, malgré sa vie exemplaire, ne sera pas au premier rang des héros du Graal. Parce qu'il fut l'amant passionné de la reine Guenièvre, Lancelot est précipité de son haut rang de gloire dans l'opprobre et la souffrance. Quelle différence avec les vers du poète :

Del gentil cuer Guenièvre la roïn  
 Fu Lancelos plus prous et plu vaillans.

L'opposition des deux doctrines est exprimée par Lancelot avec une éloquence assez émouvante dans ce passage célèbre :

« Sire, fet Lancelot, il est ainsi que je sui morz de pechié d'une  
 « moie dame que je ai amee tote ma vie, et ce est la reine Genevieve,  
 « la feme le roi Artu. Ce est cele qui a planté m'a doné l'or et  
 « l'argent et les riches dons que je ai aucune foiz donez a povre  
 « chevaliers. Ce est cele qui m'a mis el grant bobant et en la  
 « grant hautece ou je sui. Ce est cele por cui amor je ai fet  
 « les graunz proesses dont toz li mondes parole. Ce est cele qui  
 « m'a fet venir de povreté en richesce et de mesese a totes li  
 « terriennes bencurtez. Mes je sai bien que par cest pechié de  
 « li s'est Nostre Sires si durement corociez a moi... »<sup>2</sup>

La femme, toujours belle, toujours aimée, entourée d'un culte fervent, est bannie de la *Queste*. Dès le départ de la cour, un personnage mystérieux auquel tout le monde, même le roi, obéit, fait interdire aux chevaliers d'emmener leurs femmes ou leurs belles amies éplorées. Plus tard, quand les aventures des héros ou le rappel d'antiques exemples ramènent dans le récit quelque femme, créature de beauté et de passion, c'est toujours la pécheresse, la tentatrice, la complice ordinaire de l'Ennemi : l'Ève éternelle. Est-il rien qui s'oppose plus sévèrement à la littérature courtoise que ce passage d'un sermon à Lancelot :

« Lors se pensa (li enemis) en mainte maniere coment il te  
 « porroit decevoir. Et tant qu'au darreain li fu avis qu'il te por-  
 « roit plus tost mener par fame que par autre chose a pechier  
 « mortelment, et dist que li premiers peres avoit esté par fame  
 « deceuz et Salemons li plus sages de toz les terriens, et Samsons  
 « Fortins li plus forz de toz homes, et Absalon li fils David li  
 « plus biaux hons dou siecle. Et puis, fist il, que tuit cil en ont  
 « este deceu et honi, il ne me semble mic que cist enfes i deust  
 « avoir duree »<sup>3</sup>.

Dans l'histoire de Perceval, de Bohort, des femmes passent,

1. Chanson de Croisade, 1239, p. p. J. Bédier.

2. Cf. Sommer, VI, 48.

3. Sommer, VI, 89-90.



belles et désirables comme les dames d'amour des conteurs et des poètes : ce sont des démons déguisés.

Les glorieux et gracieux héros des romans d'amour et d'aventures, les Lancelot, les Gauvain, les Mélyant, toute la Table Ronde, reçoivent des rôles assez honteux à moins qu'ils ne désavouent leur passé traditionnel. Ou bien ils ne rencontrent point d'aventures, ou bien ils en sortent à leur confusion. « Or me dites, fet mesires Gauvains, se vos trovastes puis nul de nos compaignons. — Oil, fet Hestor, je ai puis .xv. jors trové plus de .xx. chascuns par soi, qu'il n'i ot onques nul qui ne se plainsist a moi de ce qu'il ne pooit trover aventure. — Par foi, fet mesires Gauvains, merveilles oi <sup>1</sup>. »

Cette déchéance générale est indiquée dès le début, quand aucun des chevaliers de la Table Ronde, non pas même les plus illustres, n'est capable de terminer l'épreuve du perron. Mais elle ne se marque pas seulement dans les événements, elle n'a pas pour simple but de mettre en honneur de nouveaux personnages : elle est de principe et expressément signifiée. A Lancelot, dont les romanciers venaient de faire un type parfait de chevalerie amoureuse, une messagère, dès les premières pages, vient faire publiquement cette humiliante déclaration :

« Ha, Lancelot, tant est vostre affaire changez puis ier matin!...  
« Vos estiez... li mueldres chevaliers del monde, et qui lors vos  
« apelast Lancelot le meillor chevalier de toz, il deist voir, car  
« alors l'estiez vos. Mes qui ore le diroit, len le devroit tenir  
« a mençongier. Car meillor i a de vos <sup>2</sup>. »

Dès que Lancelot entre dans la quête, il y est durement traité, jusque par les valets :

« Certes, malves failliz, lui dit l'un, molt poez avoir grant  
« duel, qui soliez estre tenuz au meillor chevalier del monde,  
« or estes tenuz au plus malves et au plus desloial <sup>3</sup>! »

Gauvain, autre héros illustre, est encore plus malmené. Comme il se plaint de ne trouver, pour la première fois de sa vie, aucune aventure, un religieux lui répond :

1. Sommer, VI, 105.

2. Ibid., 11.

3. Ibid., 84.



« Les aventures qui ore aviennent ont le chefreint et  
« demostreances del Saint Graal, ne li signe del Saint Gr.  
« n'aparront ja a pechieor ne a home envelope de pechié. De  
« il ne vos aparront ja, car vos e tes trop de loial pe.

Ces passages indiquent bien les intentions particulières de l'auteur de la *Queste*. Il rompt avec les idées les plus chères à d'autres romanciers, méprise ceux qu'ils exaltaient, humilie ceux qu'ils célébraient. C'est, dès le début du récit et en toute occasion, comme un renversement des valeurs, comme un bouleversement du monde romanesque. Aventures déconcertantes, avertissements mystérieux, et jusqu'à ce sentiment vague d'attente d'espérance qui emplit même les comparses, tout concourt à donner l'impression qu'un monde nouveau va surgir. Et ce monde est dominé, organisé par une puissance mystérieuse : le *Graal*.

Qu'est-ce donc que le Graal dans la *Queste* ? A la fin du roman l'auteur en a donné la définition que voici : « Ce est l'escuele  
« Jhesucriz menja l'aiguel le jor de Pasques o ses deciphe  
« ce est l'escuele qui a servi a gré toz ceus que j'ai trovez  
« mon servise ; ce est l'escuele que onques hons mescreanz  
« vit qui ele ne grevast molt. Et por ce que ele a si servi a  
« totes genz doit ele estre apelee le saint Graal.

Il n'y a rien là d'original, semble-t-il. Car dans Robert de Borron déjà le Graal était le vase de la Cène ; et Robert de Borron aussi connaissait cette explication de l'origine et du nom du Graal : « l'escuelle qui a servi a gré. » Hélinand, dans le passé, si souvent cité de sa *Chronique*, relate cette étymologie en même temps qu'une autre<sup>2</sup>. Il semble qu'elle ait frappé les esprits

1. Sommer, VI, 84.

2. Il reste encore après tant de recherches quelques questions. Le texte d'Hélinand, bien entendu l'original, dit : « Gradalis sive gradale galice dicitur scilicet quod est latinis, inconnue dans le titre « Estoire etc. » Il n'y a pas à revenir là-dessus. Mais dans le texte de Robert de Borron, le mot Graal on n'a pas jusqu'ici, sauf erreur, remarqué la curieuse contradiction. D'abord la phrase « gradalis sive gradale galice dicitur scilicet quod est latinis » prouve que le mot latin n'était, aux yeux d'Hélinand, qu'une transcription de l'arabe, inconnue dans la latinité courante : c'est ce qui ressort de l'absence de *gradalis* dans les textes latins. Il est inutile d'expliquer son *gradalis sive gradale* (n. l'incertitude sur le genre, aux yeux des auteurs de sa chronique. Dans sa description du Graal, le mot *gradatim* paraît avoir suggéré une explication étymologique, qui conviendrait au terme latin *gradale* et au bien qu'au français *graal*. Cependant plus loin Hélinand propose l'autre explication

soit devenue l'explication la plus généralement admise de ce nom aussi mystérieux que le vase qu'il désignait.

Mais ce serait une grave erreur que de restreindre à cette définition tout ce que l'auteur de la *Queste* pensait du Graal. Il fallait bien à la fin qu'ils s'expliquât un peu sur le saint « vessel » cause de tant d'exploits. Il ne pouvait le faire sans indiquer la nature matérielle du Graal et son origine. Or tout cela avait déjà été fixé par Robert de Borron d'une manière qui s'imposait. Le passage en question est simplement, à mon avis, une référence à la tradition reçue et n'empêche pas l'auteur de la *Queste* d'avoir eu du Graal une conception personnelle. Cette conception, dans sa complexité, peut se déduire des divers passages dont voici le relevé :

1<sup>o</sup> Au début du roman l'apparition du Graal à la cour d'Artus est annoncée par une envoyée de « Nascien l'ermite ». Quel que soit au juste ce personnage de Nascien, qui connaît les secrets du Graal et qui, ailleurs, envoie ses ordres par un religieux, c'est à tout le moins une haute autorité ecclésiastique <sup>1</sup>.

2<sup>o</sup> L'apparition du Graal ensuite est ainsi décrite : d'abord un coup de tonnerre et une grande clarté dans le palais : les assistants sont comme « enluminé de la grace del saint Esperit » ; aucun ne peut parler. Ils restent en cet état assez longtemps, puis le saint Graal entre. Il est couvert d'un blanc samit, les porteurs sont invisibles. Une odeur délicieuse emplit le palais et au passage du Graal les tables se couvrent des mets que chacun désire. Il disparaît ensuite, et les assistants rendent grâce à Dieu <sup>2</sup>. Les prodiges qui ont accompagné l'apparition du Graal et le mystère dont il est resté enveloppé sont justement les motifs qui déterminent les chevaliers de la Table Ronde à entreprendre la Quête.

Au cours de la Quête, le Graal apparaît plusieurs fois, dans des conditions chaque fois différentes et qu'il faut analyser.

complètement différente, dont nous parlions : « Et dicitur vulgari nomine *graalz*, quia « *grata* et acceptabilis est in ea comedenti... » Il est évident que cette seconde étymologie n'est qu'un à peu près, possible seulement en français et incompatible tant avec *gradalis* ou *gradale* qu'avec *gradatim*. Cela rappelle de fort près l'explication de Robert de Borron et autres, « le graal qui tant agrée ». En résumé le témoignage d'Hélinand me paraît n'ajouter absolument rien à ce que nous apprennent les romans de son temps.

1. Sommer, VI, 11.

2. Ibid., 13.

3<sup>e</sup> La première scène est celle à laquelle arrive Lancelot « entransé »<sup>1</sup>. Elle se passe de nuit près d'une chapelle. Un candélabre d'argent à six cierges brûle sur l'autel. Une étrange procession sort de la chapelle. Le candélabre et le Saint Graal passent, sans qu'on puisse voir qui les porte.

4<sup>e</sup> Dans les entretiens instructifs de Percival, il y a eu deux reprises de l'histoire antérieure du Graal, mais les seuls faits qui soient rappelés sont le miracle de la multiplication des pains, qui advint à la table du Graal au temps de Joseph d'Arimathie, et le châtimement du roi Mordran, qui, par son dévouement et ses services éclatants, fut frappé pour avoir tenté de voir les mystères du Graal.

5<sup>e</sup> A Corbenic, puis à Sarras, se déroulent les scènes capitales les plus complètes que l'auteur ait imaginées. La première visite au château du Graal est celle de *Lancelot*<sup>2</sup>. Il arrive à une chambre fermée et y entend des voix qui chantent le *Gloria*. Il prie Dieu avec ferveur de voir quelque chose du saint mystère, et la porte s'ouvre. Voici ce qu'il découvre alors. Une clarté surnaturelle, la table d'argent, sur laquelle est le saint Graal couvert d'un « vermeil samit ». Autour sont des anges, qui accomplissent une liturgie et tiennent des encensoirs, cierges, croix et ornements d'autel. Devant le Saint Graal un officiant est debout. Au moment de l'élévation, l'hostie qu'il tient se transforme en trois personnes, dont la plus jeune est mise entre ses mains par les deux autres.

Plus tard, après les aventures que l'on sait, Lancelot est admis à un repas merveilleux du Graal, que l'auteur caractérise d'un seul trait : le Saint Graal remplit les tables d'une prodigieuse abondance de mets.

6<sup>e</sup> Quand Galaad arrive au château de Corbenic<sup>3</sup> avec les deux autres élus, l'office se répète, à ce qu'il semble, avec plus d'ampleur et de solennité. Bien que, selon l'auteur lui-même, Galaad doive contempler plus clairement encore, à Sarras, les merveilles du Graal, c'est ici la description la plus complète et la plus précise des cérémonies du Graal. L'imminence des

1. Sommer, VI, 42.

2. Ibid., 180.

3. Ibid., 189.

grands mystères est annoncée par un vent brûlant qui emplît le château : plusieurs des assistants se pâment. Puis Josèphes, fils de Joseph d'Arimathie, apparaît en vêtement épiscopal, apporté du ciel par des anges. Il est placé auprès de la Table d'argent sur laquelle est le Graal (l'auteur a omis de dire que la Table et le Graal étaient déjà là).

L'évêque Josèphes s'approche de la Table d'argent et s'agenouille « devant l'autel ». Puis se déroule une procession d'anges : deux portent des cierges, le troisième porte une « touaille » de vermeil samit, et le quatrième une lance qui saigne dans une boîte qu'il tient en l'autre main. La procession s'achève auprès de la Table d'argent. Les cierges sont posés sur la Table, le voile de samit à côté du Graal, et la Lance tenue toute droite au-dessus du Graal, de manière que le sang qui en découle tombe dans le vase. Après quelques instants, l'évêque Josèphes écarte un peu la Lance, et couvre le Graal avec le voile de samit. Alors commence proprement l'office du Graal. Josèphes « fist semblant qu'il entrast el sacrement de la messe ». Au moment de l'élévation de l'hostie, le mystère de la Transsubstantiation devient visible, comme en la présence de Lancelot. Une figure d'enfant, au visage rouge et « embrasé come feu » descend du ciel et se confond avec le pain liturgique. Après avoir longtemps tenu cette merveilleuse hostie, Josèphes la remet dans le saint Graal, et continue la messe. Lorsqu'il a donné le baiser de paix, il disparaît, et c'est Jésus lui-même, sortant du Graal, qui donne la communion aux fidèles. (C'est à ce moment que se trouve l'explication, relatée plus haut, de la nature matérielle du Graal.) Dans la suite, une mention est faite de la Lance, dont le sang appliqué par Galaad guérit le roi Méhaigné. Enfin Galaad, reparlant plus tard de ces scènes avec ses deux compagnons, ajoute ce dernier trait qu'il y avait alors devant lui grande foule d'anges et abondance de choses spirituelles.

7<sup>o</sup> A Corbenic, Jésus en personne a annoncé à Galaad qu'il verrait plus clairement encore, à Sarras, les mystères du Graal et que le saint vaisseau allait quitter pour toujours le royaume de Logres. Dans la nef qui les conduit vers cette cité, les trois chevaliers élus ont la surprise de retrouver la Table d'argent, avec le Graal couvert d'un samit vermeil. Quand ils arrivent à

Sarras, ils transportent au palais ce petit — la Table d'argent, mais il n'est point fait mention du Graal. Par contre, d'un prison où les fait jeter le roi du pays, ils retrouvent le Graal qui les repaît de sa grace. Enfin, quand Galaad devient roi-tour, fait faire une arche d'or au-dessus de la Table d'argent, cette arche abrite le Graal, sans qu'on sache quand ni comment le saint vaisseau est venu là. C'est là, devant ce tabernacle, que Galaad fait désormais ses dévotions, et c'est là que se déroule la dernière cérémonie du Graal<sup>1</sup>.

8<sup>e</sup> Un jour les trois compagnons voient devant le Graal un évêque à genoux, entouré d'anges, qui bientôt commence à célébrer la messe « de la glorieuse mère Dieu ». Au moment de la consécration, Galaad, invité à regarder dans le saint Graal, s'écrie qu'il voit clairement les suprêmes merveilles, et demande à mourir en cet instant sublime. Aussitôt l'évêque prend l'hostie sur la table et la donne à Galaad. Galaad revient alors vers ses deux compagnons, les baise et meurt. Une main apparaît et emporte le saint Graal au ciel pour toujours.

Le premier trait qui frappe dans tous ces récits, c'est le caractère exclusivement chrétien du Graal. Des ecclésiastiques annoncent sa venue ; des lieux consacrés au culte l'abritent ; des personnages célestes l'entourent ; six cierges brillent auprès de lui comme sur les autels. Peu à peu il finit par être identifié avec le plus vénéré des objets liturgiques, le calice de la messe. Même les scènes où semble persister quelque ressouvenir de paganisme, comme les festins du Graal, sont en réalité des prodiges purement chrétiens. A la cour d'Artus, au château de Corbenic, le Graal couvre les tables de mets qui satisfont tous les désirs, mais en même temps les convives sont « enluminé de la grace del saint esperit ». Ce festin n'est point purement matériel et la satisfaction des convives ressemble singulièrement à celle que procurent à Lancelot ou à Galaad la communion ou la compagnie d'un corps saint. Interprétons-le « en esprit », comme l'auteur a pris soin de nous y inviter expressément par cette phrase : « la viande del saint Graal qui est repesement » a l'ame et sostenement del cors. Iceste viande est la dolce viande...



« dont il (Dieu) sostint si longement le pueple Israhel el desert <sup>1</sup>. » Ce passage accuse la ressemblance de ces festins merveilleux avec les antiques largesses divines que la religion commémore. Et il n'est point indifférent que de toute l'histoire primitive du Graal l'un des deux faits que rappelle la *Queste* soit justement la répétition du miracle de la multiplication des pains. Ce passage montre aussi le caractère à la fois spirituel et matériel des festins du Graal. Il est d'ailleurs de tradition dans les récits hagiographiques que les délectations de l'âme suffisent aux nécessités corporelles de la vie : la *Légende dorée* est pleine de saints qui trouvent dans des joies toutes spirituelles leur subsistance. Dans la *Queste* même, Perceval n'est-il pas guéri d'une blessure et apaisé de tous désirs par la présence de Dieu ? « Onques puis que vos venites devant moi, dit-il à l'apparition, « ne senti mal ne dolor. . si sai de voir, se vos demoriez ci toz dis « o moi, je n'auroie ja ne fain ne soif <sup>2</sup>. »

Ainsi le caractère purement religieux du Graal n'est altéré par aucune réminiscence disparate de paganisme. C'est forcer les textes que de vouloir en découvrir ici. Mais qu'est-ce alors que le Graal dans la *Queste* ? Les grandes scènes de Corbenic et surtout de Sarras peuvent donner à penser que le Graal est, sous l'apparence particulière d'une relique, la représentation typique du Calice de la messe, et qu'en son sens profond, le mystère du Graal n'est autre que celui même de l'Eucharistie. Il est certain que malgré plusieurs précautions de forme de l'auteur (« et sembloit qu'il fust el sacrement de la messe... » « lors fist Josephes semblant qu'il entrast el sacrement de la « messe »), plus le roman approche de sa conclusion, plus les cérémonies du Graal ressemblent à celles de l'Eglise, et plus le Graal se confond avec le Calice liturgique. A Sarras, à la fin, ce n'est même plus un semblant de messe qui se célèbre à l'aide du Graal, c'est un office authentique et déterminé, la messe de la « glorieuse mère Dieu ». Pourtant il est bien des traits de ces scènes, si profondément religieuses qu'elles soient, qui s'accordent mal avec la liturgie orthodoxe. Ainsi quand l'évêque Josèphes célèbre l'office à Corbenic, il prend une hostie dans le saint

1. Sommer, VI, 117.

2. Ibid., 82.



Graal, puis, après l'Élévation (et le miracle de la Transubstantiation), il l'y remet ; enfin c'est encore le Graal qui prend le pain pour donner la communion à Galaad. Le Graal remplace successivement le rôle du ciboire, de la patène, puis de l'hostie même. Dans la dernière messe du Graal, à la fin de la messe, immédiatement après la consécration, c'est Galaad qui communique à la place du célébrant, avec l'hostie qui cette fois n'avait pas été remise dans le Graal, mais qui était sur la Table d'argent, à-dire sur l'autel. Et la substitution de Galaad au célébrant est poursuivie, puisque c'est lui qui vient donner le baiser de paix aux fidèles, Perceval et Bohort. Nous verrons plus tard ce que peut signifier cet épisode de la vie de Galaad, qui nous ramène ici l'irrégularité liturgique. Et il y en a d'autres. La messe du Graal est décrite de façon très approximative. Après l'élévation de l'hostie il n'est pas fait mention de celle du calice, ni de la consécration du vin. Le Saint Graal est généralement couvert d'un vermeil samit (v. 50, 60, 70), pourtant, lorsqu'il apparaît pour la première fois, le jour de la Pentecôte, il est couvert d'un samit alors que la couleur liturgique de ce jour est justement le rouge, et que l'auteur de la *Queste* s'en est bien souvenu dans la description de l'entrée et du costume de Galaad.

La conclusion qui se dégage à la fois de ces ressemblances et de ces divergences est que l'auteur de la *Queste* ne s'est pas astreint à la peinture fidèle des offices ni des objets du culte, que son livre n'est pas un commentaire romanesque du sacrifice de la messe et que son Graal n'est pas un ciboire. Qu'est-il donc ?

Il faut revenir sur ce fait que dans ces singulières messes de Corbenic et de Sarras, le Graal est le seul accessoire du culte : à lui seul il est tout ce qui commémore le sacrifice de Jésus. Aussi sa forme est-elle soigneusement laissée dans le vague. Nulle part elle n'est décrite, car nul vivant ne l'a vue, sauf Galaad à son dernier jour, et c'est bien cette apparition suprême que l'auteur a le moins précisée. Le Graal est-il même une réalité dans l'ordre des choses terrestres ? Son origine se perd dans les souvenirs d'un temps fertile en miracles et où l'Esprit prenait plus volontiers qu'en aucun autre l'apparence de la matière. L'auteur ne rappelle pas les détails trop précis de son histoire

contés par Robert de Borron, les scènes chez Pilate, au Golgotha : il passe sous silence tout ce qui pourrait accuser la réalité matérielle du Graal dans le passé. Dans le temps présent, il semble que la plupart des apparitions du Graal suggèrent avant tout l'idée d'immatérialité. Le Graal se montre en maint endroit et n'est point attaché à un lieu déterminé. Le château de Corbenic même n'est pas favorisé de scènes beaucoup plus merveilleuses que la vieille chapelle de la Forêt Gaste. Par une apparition fulgurante le Graal jette l'étonnement et un enthousiasme de croisade au milieu de la cour mondaine d'Artus ; il passe devant Lancelot au fond de la forêt ; il accompagne sur la nef de Salomon les trois élus faisant voile vers Sarras ; il brille soudain auprès d'eux dans la prison. C'est une ubiquité souveraine. Jamais des mains de chair ne le touchent : tantôt ce sont des anges invisibles qui le portent, tantôt c'est un bienheureux, descendu exprès du Paradis, ou les personnes divines elles-mêmes, le Père ou le Fils qui le tiennent en main. Invisible, inconnaissable, il n'apparaît aux yeux de la chair que voilé et ceux qui, comme le roi Mordrain, essaient de percer ce mystère, sont terriblement châtiés. Ses apparitions sont toujours entourées de la solennité rituelle des offices chrétiens ou de la majesté redoutable des manifestations de l'Éternel dans l'Ancien Testament, ou enfin de la lumineuse douceur des scènes évangéliques. Ici une procession, là une messe, ailleurs le nimbe d'une clarté surnaturelle ou les éclats du tonnerre et le souffle brûlant du Sinaï. À son approche la vie terrestre est suspendue : les hommes subitement sont muets et frappés de stupeur. Car sa venue est un jugement. Tandis qu'aux méchants le Graal apporte la male aventure, l'aveuglement, les plaies du corps et de l'âme, sur les bons il épanche des bénédictions infinies, la satisfaction des besoins, l'apaisement des désirs, la guérison des souffrances ; il donne le pain quotidien et il délivre du mal : « *Panem nostrum quotidianum da nobis... sed libera nos a malo.* »

Ainsi tous les attributs du Graal sont ceux mêmes de Dieu. Immatériel, omniprésent, entouré des êtres célestes, il a la toute-puissance et la grâce miraculeuse : il est le Dieu terrible et doux qui après avoir maudit la race d'Adam, la racheta de son propre sang. « Li sains Graaus, ce est la grace del Saint Esperit, » dit

expressément un vieil ermite <sup>1</sup>. Plus exactement, le Graal, c'est la manifestation romanesque de Dieu.

La quête du Graal, par suite, n'est, — ou le voile — que la recherche de Dieu, que l'effort de l'homme de bonne volonté vers la connaissance de Dieu. De la première page de la *Queste*, et bien qu'à ce moment le sens allégorique du ne soit pas encore dévoilé, le vœu de l'« chevalier » de la Table Ronde est exprimé de manière à permettre cette interprétation. Ils ne partent point pour *conquérir* quelque tahn man merveilleux ou même quelque relique insigne, mais pour « découvrir » simplement le Graal. « Je endroit moi, proclame Gauvain, l'az droit .L. veu, que le matin... enterrai en la queste... ne ne reven... » *drai a cort ...devant que je l'aie veu plus apertement qu'il ne m'a ci esté demostrez* <sup>2</sup>. » Puis, au moment du départ, un vieux moine définit solennellement les conditions de la quête <sup>3</sup>:

« Oiez, Seignor chevalier de la Table Reonde qui avez juré  
« la queste del saint Graal ! Ce vos mande par moi Nasciens li  
« hermites que nus en ceste queste ne maint dame ne damoisele  
« qu'il ne chice en pechié mortel : ne nus n'i entre qui ne soit  
« confès ou qui n'aille a confesse. Car nus en si haut servise ne  
« doit entrer devant qu'il soit netoiez et espurgiez de totes  
« vilainies et de toz pechies mortex. Car ceste queste n'est mie  
« queste de terriennes choses, ainz doit estre li encerchemenz  
« des grans secrez et des privetez Nostre Seignor, et des grans  
« repostailles que li haus mestres mosterra apertement au bo-  
« neuré chevalier qu'il a eslu a son serjant entre les autres  
« chevaliers terriens, a qui il mosterra les granz merveilles del  
« saint Graal, et fera veoir ce que cuers mortex ne porroit pen-  
« ser ne langue d'ome terrien deviser. »

Mais plus loin, il y a des passages plus explicites encore. Par-  
lant de la Quête avec Bohort, l'un de ces religieux qui expriment  
habituellement la pensée de l'auteur — lui révèle — et à nous —  
que « ce est li servises meesme Nostre Seignor <sup>4</sup> ». Et Bohort  
répète à son tour, en bon catéchumène, que la Quête est « meesme  
servise Jhesucrist <sup>5</sup> ».

1. Sommer, VI, 114.

2. Ibid., 14.

3. Ibid., 15.

4. Ibid., 116.

5. Ibid., 118.

Les aventures qui naissent de cette quête divine, les péripéties qui y déterminent le succès ou l'échec des chevaliers, c'est ce que l'auteur appelle, d'un mot qui est le vrai titre de son livre, les « *Aventures del Saint Graal* ». A plusieurs reprises il emploie ce mot dans un sens qui n'est pas moins significatif que son explication de la « quête ». Quand Mélyant, l'écuyer de Galaad, revient blessé à l'abbaye d'où il était parti et conte à un moine la voie interdite, la couronne d'or et l'attaque soudaine du chevalier blanc qui l'a blessé, le moine s'écrie aussitôt : « Certes, sire « chevaliers, voirement avint ce del Saint Graal, *car* vos ne « m'avez dite chose ou il n'ait grant senefiance... » Puis, après que le moine a dévoilé à Mélyant le sens religieux de son affaire, l'auteur ajoute : « Assez parlerent des *aventures del Saint Graal* « entre le preudome et les. ij. chevaliers cele nuit. » Il faut noter que le Graal, en soi, dans sa matérialité, n'a point eu de part à cette rencontre. Les « *aventures del Saint Graal* », c'est donc tout ce qui dans les circonstances de la vie comporte une signification religieuse, tout ce qui touche au sort des âmes : c'est la part de Dieu dans les événements humains.

Ainsi peu à peu s'éclaire et se complète le sens du livre : la quête du Saint Graal, les aventures du Saint Graal, c'est l'histoire des âmes à la recherche de Dieu, la description de leurs efforts, de leurs défaillances, de leurs échecs et de leurs succès. Sous l'apparence chevaleresque, c'est la grande aventure de l'homme qui est ici exposée : c'est un tableau de la vie chrétienne telle que pouvait l'observer ou la rêver une conscience du XIII<sup>e</sup> siècle.

---

## LE TABLEAU DE LA VIE CHRÉTIENNE

(1260-1270)

L'idée de tracer un tableau de la vie chrétienne est venue à l'esprit d'un clerc, qui n'est autre que le compilateur de la doctrine et l'expérience de toute l'église. Mais il a voulu donner à son ouvrage la forme du roman, que parce qu'il fallait le rendre accessible aux clercs il voulait donner, au public mondain qui se livrait aux romans de chevalerie, l'apparence d'un divertissement et la réalité d'un enseignement. En dépit des contradictions, parfois entraîné et des difficultés de transposition, ce tableau portait inévitablement un pareil dessein, c'est bien un livre d'édification, de vulgarisation, pourrions-nous dire, que ce clerc a composé pour des profanes. Le mythe intéresse et tient les esprits qui supporteraient impatiemment une didactique pure et sèche. Platon, peut-être Aristote, ne craignirent pas d'exposer sous cette forme leurs plus hautes spéculations. Il n'est pas étonnant de voir un homme du moyen âge suivre sans le critiquer, et même adopter et enclorre tout ce qu'il pouvait posséder de sagesse dans son monde, dont quelques parties ne sont pas indignes de l'art antique. Mais on s'explique ainsi que ce tableau de la vie chrétienne, qui par moments reflète les préoccupations de la théologie contemporaine, mette surtout en scène les dogmes élémentaires et les simples pratiques de la dévotion. Considérée de ce point de vue, la *Queste* est un document d'une grande valeur pour l'histoire de l'esprit français : elle nous montre assez exactement la proportion de spéculations théologiques, de morale pratique et enfin de sentimentalisme et de poésie qui pouvait alors entrer dans le christianisme vulgaire.

*Le dogme.* — Malgré le caractère nettement exotérique de l'œuvre, la place qui y est faite à la doctrine pure est assez intéressante. On sait qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle le mystère de la Transsubstantiation provoquait de vives controverses. Une des



propositions de Pierre de Bruys et du moine Henri de Lausanne était que le corps du Christ n'avait été consacré et présent sous les espèces du pain et du vin qu'une seule fois, le jour de la Cène, et que depuis aucun homme n'avait pu renouveler ce prodige <sup>1</sup>. Cette hérésie, renouvelée du manichéisme, semble avoir eu assez peu d'adeptes et n'avoir pas troublé les consciences. Il n'en était pas de même des discussions touchant le moment précis du sacrifice où s'opérait la transsubstantiation. D'éminents docteurs, dont le plus connu est Pierre le Chantre, avaient à la fin du XII<sup>e</sup> siècle soutenu cette thèse, que le mystère n'était accompli qu'après la double consécration du pain et du vin, de l'hostie et du calice. La thèse contraire qui, comme on sait, a fini par l'emporter et par devenir la seule orthodoxe, était que la consécration du pain et la phrase « Hoc est corpus meum » suffisaient à opérer la transsubstantiation. Bien que Pierre le Chantre fût mort dans les dernières années du XII<sup>e</sup> siècle, la controverse durait encore à l'époque de la *Queste*, comme le prouve le *Dialogus de Miraculis* de Césaire de Heisterbach, qui est daté de 1220 <sup>2</sup>.

L'auteur de la *Queste* s'est manifestement intéressé à ces discussions et a nettement exprimé dans son œuvre ses opinions. D'abord sa croyance à la présence réelle est attestée par sa description répétée du miracle de la transsubstantiation et par ces paroles prêtées à l'un de ses héros :

« Je voi que vos tenez mon salveor et ma redemcion en sem-  
 « blance de pain. Et en tel maniere nel veisse je pas : mes mi  
 « oïl qui sont si terrien qu'il ne pueent veoir les espiriteus  
 « choses nel me lessent autrement veoir, ainz m'en tollent la  
 « veraie semblance. Car de ce ne dout je mie que ce ne soit veraie  
 « char et verais hom et enterine deité <sup>3</sup>. »

Peut-être qu'il n'aurait pas tant insisté sur ce dogme, s'il n'avait jugé utile de prendre position contre l'hérésie des Pétrobrusiens.

Sur le moment de la transsubstantiation, l'opinion de l'auteur de la *Queste* n'est pas moins précisée. Voici les deux passages où ce mystère est décrit :

1. Pignot, *Hist. de Cluny*, III, 524.

2. Sur cet ouvrage, v. le chap. suivant, p. 85.

3. Sommer, VI, 120.



1<sup>o</sup> « Et devant le saint vessel se scort un vielz hom vestuz  
« come prestres : et sembloit que il fust el sacrement de l'eucharistie.  
« Et quant il dut lever corpus domini, il fu aviz a Lancelot que  
« desus les mains au preudome avoit lii hom dont li dui  
« metoient le plus juene entre les mains au provoye. »<sup>1</sup>

2<sup>o</sup> « Lors fist Joseph(es) semblant que il entra t el sacrement  
« de la messe. Et quant il i ot demoré .i. poi, i pri t dedenz le  
« saint vessel .i. oblee qui ert fete en semblance de pain. Et  
« au lever que il fist descendi devers le ciel une figure en  
« semblance d'enfant, et avoit le viaire aust roge et au  
« enbrase come feu. Et se feri el pain si que cil qui el p  
« estoient virent apertement que li pains avoit forme d'om  
« charnel... »<sup>2</sup>.

Ces deux passages, malgré des variantes de rédaction, sont concordants. Ils ne parlent l'un et l'autre que de la consécration de l'hostie, que de la transsubstantiation du pain : ni l'un ni l'autre ne font allusion au vin. Dans le second, le mot de pain, répété trois fois, interdit tout doute. Mais dans le premier, l'expression « corpus Domini », empruntée au rituel de la communion des fidèles, ne peut désigner ici, comme dans les autres passages de la *Queste* où elle figure, que l'hostie faite « en semblance de pain », puisque le pain est la seule espèce sous laquelle les fidèles communient dans l'Église romaine.

Pour l'auteur de la *Queste*, la transsubstantiation était donc accomplie dès la consécration du pain, dès les mots « Hoc est corpus meum ». Il repoussait donc la doctrine des adeptes de Pierre le Chantre et il tenait vraisemblablement à bien le marquer, puisqu'il y est revenu à deux reprises. A nos yeux aussi ce point a quelque importance, comme on verra par la suite<sup>3</sup>.

La *Queste* touche en plusieurs endroits à une question de doctrine qui n'est pas moins délicate que le dogme de la Transsubstantiation : il s'agit de l'efficacité comparée, pour le salut de l'âme, du mérite personnel et des intercessions d'autrui. Divers passages semblent attribuer une influence décisive aux prières

1. Sommer, VI, 180.

2. Ibid., 189.

3. M. F. Lot (*Lancelot en prose*, p. 164) présente de l'un de ces passages une interprétation opposée. V. à ce sujet mon compte rendu de cet ouvrage dans *Romania*, 1920.

de certaines personnes très saintes. Au moment où Lancelot, nouveau converti, quitte l'ermite qui l'a confessé, on lit cette phrase :

« Lancelot se parti del preudome plorant et molt li requist por  
« Dieu qu'il priast por lui que N. S. ne l'obliast tant qu'il revenist  
« a sa premiere malecrté. Et il li promet que si fera il » (cf. Sommer VI, 84).

Plus loin, un ermite avec qui Lancelot, du bord de sa nef, a échangé des propos édifiants, lui crie en le quittant :

« Ha Lancelot, serjans Jhesucrist, por Dieu ne m'oblie mie,  
« mais prie Galaad le vrai chevalier que tu avras par tans a com-  
« paignon k'il prit Dieu qu'il ait merci de moi ! » cf. Sommer (176).

Le même sentiment inspire les requêtes que s'adressent réciproquement Bohort et l'ermite qui l'a confessé (cf. Sommer, 120) : il se retrouve encore chez le prudhomme qui explique à Bohort le sens de ses épreuves (Sommer, 134). Mais deux autres passages plus développés et plus précis proclament énergiquement la prépondérance du mérite personnel. Lancelot, quand il apprend que son fils est un grand saint, en conçoit aussitôt des espérances pour lui-même. Ce fragment de dialogue est une vraie discussion théorique <sup>1</sup>.

(Lanc.) « Il me semble, puis que Nostre Sires a soffert que  
« tex fruit est issuz de moi, cil qui tant est preudons ne de-  
« vroit pas soffrir que ses peres quex que il soit alast a perdi-  
« cion, ainz devroit Nostre Seignor proier nuit et jor que il  
« par sa dolce pitié m'ostast de la male vie ou j'ai tant de-  
« moré. »

— « Je te dirai, fet li preudons, coment il est. Des pechiez  
« mortex porte li peres son fes et li filz le suen, ne li filz ne par-  
« tira ja as iniquitez au pere, ne li peres ne partira ja as ini-  
« quitez au fil. Mes chascuns selonc ce qu'il aura deservi rece-  
« vra loier. Por ce ne doiz tu pas avoir esperance en ton fil,  
« mes solement en Dieu. »

Malgré ce conseil, quand Lancelot, plus tard, se séparera pour toujours de Galaad, il lui demandera quand même son intercession. Et Galaad, avec une autorité décisive, lui en montrera l'insuffisance.

1. Sommer, VI, 99.

(Lanc.) « Filz..., prie le Haut Mestre par moi, qu'il ne me le eût  
partit de son service, mes en tel maniere ne gart que je soie «  
« serjanz teniens et e pûitex. — Et Gal. li respont : — « Sire, nule  
« priere n'i valt tant come la vostre et por ce...  
« vos. »

Il ne paraît pas douteux que ce ne soit là la vraie pensée de  
l'auteur. Sans doute les prières des saints peuvent incliner Dieu  
à la miséricorde, mais elles ne tiennent pas lieu de l'apport fait  
du pécheur, et elles n'ajoutent point à son mérite. Tout homme  
est l'artisan de son propre salut. Doctrine individualiste, qui  
tend à renfermer l'homme dans un tête-à-tête craintif avec  
Dieu, à borner sa piété à son égoïsme, mais doctrine d'effort, d  
vie intérieure et d'incessante surveillance de soi-même. Il y a  
déjà la parenté, qui se précisera par la suite, de l'esprit de la  
*Queste* avec l'esprit monastique.

Une certaine conception de la grâce se lie à cette doctrine.  
Pour que l'homme soit vraiment l'artisan de son propre salut,  
il faut que la faveur divine n'aille qu'à ceux qui l'ont méritée  
et devancée par leurs œuvres. Bien que la *Queste* soit un roman  
de trois élus, on n'y trouve rien qui ressemble à la prédestination.  
Au contraire, de ces trois élus les deux qui sont les plus  
voisins de l'humanité réelle sont fréquemment éprouvés, ils  
subissent des tentations et leur triomphe leur coûte de la peine.  
Quant au troisième, Galaad, personnage trop allégorique pour  
connaître les faiblesses humaines, le romancier a du moins pris  
soin de rappeler que sa destinée splendide n'était point venue  
d'avance et qu'il devait la faire lui-même continuellement.

« Et neporeuc tout soit il ore veritez que cil chevaliers ait en  
« soi plus proece et hardement que autres n'ait, sachiez de voir  
« que s'il se menoit iusqu'a pechié mortel — dont N. S. le gart  
« par sa pitié —, il ne feroit en ceste queste nes que uns autres  
« simples chevaliers <sup>2</sup>. »

« Aide-toi, le Ciel t'aidera », tel semble être le principe qu'en  
plusieurs passages la *Queste* développe. Voici, par exemple, les  
paroles dites à un pécheur repentant :

1. Sommer, VI, 178.

2. Ibid., 83.

« Se N. S. voit que tu li requieres pardon de bon cuer, il t'en-  
« voiera tant de grace que tu li seras temples et ostels et qu'il se  
« herbergera dedenz toi. »

Partout ailleurs se retrouve cette même promesse conditionnelle : si tu t'efforces, la grâce te viendra. L'auteur de la *Queste* n'a d'ailleurs pas échappé à la difficulté de concilier la responsabilité humaine avec la grâce. La grâce vient à ceux qui ont eu d'abord la bonne volonté : mais cette bonne volonté même n'est-elle pas déjà un don de Dieu, une première grâce ? Certains passages semblent l'admettre et reporter à Dieu l'origine des mérites humains, de ceux même que Dieu récompense ensuite. Perceval après sa tentation fait cet aveu :

« Car j'eusse esté vaincuz se ne fust la grace del saint Esperit  
« qui ne me lessa perir soie merci <sup>1</sup>. »

Un dialogue de Bohort et d'un prêtre est plus explicite encore. Bohort, croyant au libre arbitre et à l'entière responsabilité de l'homme, dit :

« Li cuers del ome si est l'avirons de la nef qui la moine quel  
« part qu'il velt, ou a port ou a peril. »

Mais le prêtre réplique :

« A l'aviron, fet li preudons, a mestre qui le tient et mestroie  
« et fet aler quel part qu'il velt. Aussi a il del cuer del ome : car  
« ce qu'il fet de bien li vient de la grace et del conseil del saint  
« Esperit, et ce qu'il fet de mal li vient de l'enticement de  
« l'anemi <sup>2</sup>. »

Quelle conclusion tirer de cette apparente contradiction ? Que ce n'est pas le problème théologique de la grâce qui préoccupait l'auteur de la *Queste*, ni l'éternel débat du libre arbitre humain et de l'omnipotence divine : que si au point de vue philosophique les deux idées qu'il a exprimées se concilient assez malaisément, en revanche elles conduisent, dans la pratique, à des résultats analogues. Si Dieu aide de sa grâce ceux qui d'eux-mêmes se sont déjà sauvés, efforçons-nous donc de nous sauver nous-mêmes : et si une grâce préalable est encore indispensable, s'il faut que ce soit Dieu qui nous inspire et qui agisse en nous

1. Sommer, VI, 82.

2. Ibid., 118.

pour que nous fassions le bien, efforçons nous donc de toujours lui plaire, de « l'héberger » toujours en nous. Tel est l'enseignement que donne constamment la *Queste* par le précepte et surtout par l'exemple. Ainsi des ambiguïté de la théologie, qu'elle n'éclaire point, la *Queste* tire du moins une leçon claire de morale pratique.

*Politique de l'Église.* — Il est une question de politique religieuse, toute voisine du dogme, que l'auteur de la *Queste* a touchée : c'est l'attitude que devait avoir l'Église à l'égard des infidèles, hérétiques ou païens. Les croisades lointaines n'étaient pas les seules raisons qui donnassent à ce problème un intérêt immédiat. Au contraire, les luttes contre les Sarrasins de Sicile étaient des entreprises trop militaires et trop liées à la politique temporelle pour être uniquement dirigées selon les principes de la foi. Mais les hérésies occidentales, soit qu'elles missent en branle, comme celle des Albigeois, les puissances séculières, soit qu'elles gardassent un caractère simplement confessionnel, ressortissaient à peu près complètement à l'autorité ecclésiastique, posaient des questions de conscience et par là contraignaient l'Église à tirer de l'essence même de la foi des règles de conduite en ces affaires. Il n'appartient pas à la présente étude d'exposer les variations de l'Église du moyen âge sur ce sujet brûlant : on en verra plus loin quelques exemples. Qu'il nous suffise de montrer comment l'auteur de la *Queste* a pris part à ce grave débat. Il y est revenu à trois ou quatre reprises, sous la forme anecdotique qui lui est propre.

1<sup>o</sup> La première fois, c'est à propos des mésaventures de Mélyant. Ce jeune imprudent vient d'être blessé par un chevalier inconnu, dont on apprend peu après qu'il est un suppôt de Satan. Le Bon Chevalier, survenant à propos, renverse cet assaillant. « Et Gal. ne l'enchaîne plus, come cil qui n'a talent de faire « lui plus de mal qu'il a eu <sup>1</sup>. » La suite montre que cette histoire est allégorique et représente le combat de l'âme pure contre le Malin. Pourtant Galaad n'outre pas sa victoire et n'inflige point un châtiment mortel.

1. Sommer, VI, 32.



2° La même mansuétude se marque, de manière plus explicite, dans l'épisode du Château des Pucelles. Galaad combat avec une force invincible les sept chevaliers mécréants qui gardent le château. « Et quant cil veoient que il ne poront plus « durer, si s'en tornent fuiant. Et quant il (Galaad) voit ce si nes « enchaunce point <sup>1</sup>. » L'attitude de Galaad est rendue plus significative par le contraste que l'auteur a mis entre elle et celle de Gauvain, le pécheur. Quelques pages plus loin, en effet, Gauvain rencontre les sept fuyards et les tue. Il montre ainsi combien il est loin des voies du Seigneur. « Et certes, lui dit en effet un sage religieux, « se vos ne fuissiez si pechieres come vos estes, « ja li .vij. frere ne fuissent ocis par vos ne par vostre aide, ains « feissent ancotre lor penitance de la malvese costume que il « avoient tant maintenue el Chastel as Pucelles et s'acordaissent « a Deu. Et ainsi n'exploita mie Galaad, li Bons Chevaliers, car « *il les conquist sans ocire* <sup>2</sup>. » Il faut noter que cette aventure, comme celle de Mélyant, est ensuite interprétée symboliquement, de telle sorte que les sept chevaliers y figurent les sept péchés capitaux.

Il semble donc, d'après ces deux passages, que l'auteur de la *Queste* soit partisan de la mansuétude envers les ennemis de Dieu et n'admette que des châtements limités par l'espérance d'un amendement ultérieur. En fait il ne nous donne dans son livre à peu près aucun exemple de sévérité extrême, tandis qu'il a multiplié les allusions à la patience et à la miséricorde divines.

3° Il y a pourtant une exception, du moins apparente : l'auteur en réalité y complète sa pensée bien plutôt qu'il ne se contredit. C'est l'épisode du château « Carcelois ». Bohort, Perceval et Galaad qui a la merveilleuse épée de David, sont attaqués par les gens de ce château. Ils en font un carnage tel que, malgré leur confiance en la sainteté de leur mission, ils en conçoivent quelque inquiétude de conscience. C'est une occasion de discuter le problème un peu plus complètement qu'auparavant. Le passage mérite l'analyse. Après avoir indiqué le scrupule — tardif — de ses héros, l'auteur propose les deux thèses contraires. Les

1. Sommer, VI, 35.

2. Ibid., 39.

morts, dit l'un, devaient être des impies, car s'ils ont ainsi châtiés, c'est que Dieu a voulu leur destruction. Mais riposte Galaad, il n'appartient pas aux hommes de venger Dieu : d'ailleurs Dieu n'attend-il pas la conversion du pécheur ? Galaad souffre de ne pas savoir si son œuvre est agréable à Dieu. C'est un prêtre qui tranche le débat en contant l'histoire de mort. Ils étaient « pires que Samasins » et leurs crimes « ont horrible » ils avaient violé, puis tué leur sœur, torturé leur vieux père, massacré prêtres, moines et abbés, abattu deux chapelles ; on attendait la vengeance divine<sup>1</sup>. Galaad incarne, comme on verra, la plus parfaite vertu chrétienne : pourtant c'est la thèse de Bohort que le récit justifie. Est-ce une incongruence ? Non, car il s'agit d'un cas si monstrueux qu'on sent bien qu'il y fallait une rigueur exceptionnelle, et que c'est vraiment l'opinion de Galaad que l'auteur considère comme la règle ordinaire.

4<sup>o</sup> Pour achever de démontrer que ce n'est pas aux hommes à se charger des punitions célestes, la *Queste*, un peu plus loin, décrit le châtiment terrible infligé par Dieu lui-même à des pécheurs homicides que les trois héros avaient épargnés.

De l'ensemble de ces scènes et de ces réflexions, ressort une thèse assez cohérente. La *Queste* prêche, à l'égard des ennemis de la foi, la patience et la correction modérée, hormis certains cas exceptionnels dont l'Église doit être seule à juger. N'outrons pas le châtiment des impies, de peur de leur ôter, avec la vie, la possibilité du repentir : Dieu n'a pas besoin d'instruments humains, laissons-lui sa justice souveraine et ne nous souvenons que de sa souveraine indulgence.

Il n'est guère d'idée, d'ailleurs, qui paraisse plus chère à l'auteur de la *Queste* que la mansuétude divine. En maint endroit il semble paraphraser les paroles célèbres d'Ezéchiel (XXXIII, 11) : « Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua » et vivat. » Et (ibid., 12) « Et impietas impii non nocebit ei, in qua cumque die conversus fuerit ab impietate sua. » Au pécheur Gauvain, un religieux adresse cet avertissement.

« Gauvain, Gauvain, se tu voloies lessier ceste malvese vie  
« que tu as si longement maintenue, encore te poroies tu acorder

1. Sommer, VI, 163 sqq.

« a Nostre Seignor. Car l'Escripture dit que nus n'est si pechierres,  
 « por qu'il requiere de bon cuer la misericorde Nostre Seignor,  
 « qu'il ne la treuist... <sup>1</sup> »

A Lancelot, autre pécheur longtemps incorrigible, la même espérance est offerte à trois reprises :

« Je vos di veraïement que se vos en tel maniere li criez merci,  
 « il est tant debonaires et aime le vrai repentement del pecheor  
 « plus qu'il ne fet le dechoïement, si vos relevera plus fort et plus  
 « viguerous que vos ne fustes onques nul jor. » (*Premier sermon à Lancelot* <sup>2</sup>.)

« Et neporeuc maintes genz ont demoré en teniebres de pechié  
 « lonc tens et en oscurté, que N. S. rapelloit puis a veraïe lumiere  
 « si tost come il veoit que li cuers i entendoient. N. S. n'est pas  
 « lens de secorre son pecheor. » (*Deuxième sermon à Lancelot* <sup>3</sup>.)

« Et neporeuc tu n'as mie tant meserré que tu ne puisses  
 « trover pardon se tu cries de bon cuer merci » (*Ibid.*).

Dès lors, comment l'homme n'imiterait-il pas, à l'égard de l'impie, la longanimité divine ? Comment prendrait-il sur lui de devancer l'heure du repentir, qui peut toujours sonner ? De la *Queste* se dégage une grande leçon de douceur et d'espérance <sup>4</sup>. On en comprend tout le mérite quand on pense qu'elle est à peu près contemporaine de la cruelle guerre des Albigeois. L'autorité de l'Écriture pouvait justifier également la mansuétude et la rigueur : il n'est que juste de faire honneur à l'auteur de la *Queste* du choix qu'il a fait.

*La morale.* — La manière dont l'auteur de la *Queste* touche aux questions de doctrine n'est ni sans intérêt ni sans mérite. Elle révèle un homme assez informé des discussions des docteurs et capable d'en rapporter les conclusions à l'ordinaire de la vie chrétienne. Mais il n'y a point là d'exposé systématique, d'élucidation véritable de la foi. Au près de ces quelques allusions discursives, combien de parties essentielles et difficiles du

1. Sommer, VI, 40.

2. *Ibid.*, 46.

3. *Ibid.*, 88.

4.- Cf. également les châtimens modérés de Baudemagus et de Mélyant. Sur cette aventure de Baudemagus voy. A. Pauphilet, *La Queste du ms. B. N. 343, Romania*, 1907.

dogme dont l'auteur ne dit mot ! Véritablement, l'objet de ce livre n'était pas là. Et il y a de la raison de penser que pour la parfaite intelligence des choses divines n'était pas de ce monde. Mais ce qui est assez significatif, c'est que ce peu de dogmes ou dogmatiques qu'il introduit dans son roman découle déjà de préoccupations pratiques. On a vu comment ses idées sur l'initiation, sur la grâce, aboutissent à prêcher une manière de vivre. En fait, la place faite au dogme dans la *Queste* est infime auprès de celle qui est consacrée à la morale individuelle. Les dangers, les tentations dont les personnages ont à triompher ne sont point de nature philosophique et spéculative. On ne les voit pas en proie à l'incrédulité ni même au doute. C'est contre les vices seuls qu'ils ont à combattre. Ce livre vise moins à l'instruction théorique de ses lecteurs, à quoi un roman eût été d'ailleurs assez mal propre, qu'à leur édification pratique. Dans ce tableau de la vie chrétienne on voit moins comment il faut penser que comment il faut agir.

L'enseignement moral du christianisme est si varié, apôtres, pères et docteurs y ont mis tant de subtilités ou laissé tant d'imprécisions que les sectes diverses et les siècles successifs ont pu l'entendre chacun à sa manière. Rien ne fait mieux comprendre un temps, un pays, que l'étude des formes particulières qu'y a prises la morale chrétienne. Pour l'intelligence du XIII<sup>e</sup> siècle français, il est intéressant d'examiner comment la *Queste* reflète l'image de cette morale à la fois éternelle et changeante.

*Vices et vertus.* — Le fondement de la morale individuelle, c'est la détermination des vices et des vertus, l'évaluation du prix des unes et du danger des autres. L'orthodoxie, basée sur les commandements de Dieu, ne permettait guère d'innovations dans le catalogue des vices et des vertus ; mais elle n'y mettait pas de hiérarchie obligatoire. Nombre d'écrivains religieux du moyen âge voyaient dans l'orgueil la source de tous les vices <sup>1</sup> : « Initium omnis peccati superbia », écrit saint Bernard <sup>2</sup>. C'était la suite et comme l'application à l'humanité de l'histoire de

1. Superbia maximum peccatum, S. Ambros., *Patrol.*, XV, 1283 ; Superbia initium omnis peccati, Rufin. XXI, 669 ; Superbia caput omnium malorum, S. Aug. XXXV, 1603 ; Superbia fons malorum, id. XXXIV, etc., etc.

2. Sermo I in adv. d. quaest.



Satan. D'autres, se souvenant que le péché, avec son cortège de misères et de souffrances, avait été introduit sur terre par la faute de la femme, voyaient dans l'amour et la luxure la plus redoutable des causes de perdition. « Des sept péchés la luxure « est le plus grand », disait encore saint Bernard <sup>1</sup>. L'auteur de la *Queste* a noté à maintes reprises les dangers mortels de l'orgueil et célébré l'humilité : il fait même de cette vertu, en deux passages, la caractéristique de Jésus et des « bonnes âmes ». Les vrais chevaliers de Jésus-Christ, dit-il, « portent son escu, ce est pacience et humilité ». Ailleurs une conversion qui pourtant consiste essentiellement, en l'espèce, à renoncer au péché de luxure, est représentée par une allégorie où l'on voit le pécheur quitter l'orgueil pour l'humilité <sup>2</sup>. Serait-ce donc que pour l'auteur de la *Queste* aussi l'orgueil est le vice principal ? En réalité, parmi les nombreux passages consacrés aux vices et aux vertus, ce sont là des exceptions. La pensée dominante de la *Queste*, qui a dicté le plan d'ensemble, inspiré maint épisode et qui est attestée par quelques phrases catégoriques, c'est que la vie morale est tout entière résumée par l'antithèse de la luxure et de la virginité. Jamais peut-être on n'a fait tant d'honneur à l'antique Éros depuis les philosophies païennes, qui en faisaient le créateur du monde. C'est ici le grand pervertisseur, l'Ennemi. Point de salut sans l'abolition du désir sexuel, pas de pardon même pour une atteinte à la pureté de la chair, à moins d'une rude pénitence : encore la personne morale est-elle irrémédiablement diminuée par la perte de la virginité. Témoin le sage Bohort qui, à cause d'une défaillance unique, ne peut plus, malgré sa vie exemplaire, être l'égal de Perceval et de Galaad. La figure qui domine tout le tableau de la vie chrétienne, en qui s'incarne la perfection, Galaad, a pour première qualité d'être vierge. C'est ainsi qu'il fut annoncé à Salomon : « Uns hons virges en sera la « fins (de ton lignage) » <sup>3</sup> » et c'est ainsi qu'il apparaît dès la première aventure qui révèle sa mission : « li deables, qui vos savoit « a virge et a net de toz pechies si come hons terriens puet estre,

1. *Patrol.*, CLXXXIV, 1241.

2. Cf. la vision allégorique de Lancelot monté sur un âne, « bête d'humilité », et la scène où Lancelot converti accepte les outrages d'un valet.

3. Somner, VI, 158.



« n'osa attendre votre compaignie... et perdi tot son pœ  
 « vostre venue. » Perceval, le second des héros de la *Queste*, est  
 vierge lui aussi ; et lorsqu'en vertu de la tradition littéraire il  
 est longuement admonesté par sa tante, c'est de la virgi-  
 nité qui lui est surtout recommandé. « Bien n'ies, il eust  
 « que vos vosestesgardez jusq'a cest terme en tel manere, qu'  
 « tre virginitez ne fu mal ni e ne empirie, ne onques n'  
 « tes de voir quex chose est chas ne assemblenz...  
 « en est bien mestiers. Car se tant vos fust venu que v'...  
 « fust violée par corrupcion de pechié, a estre principau...  
 « pains des compaignons de la queste... »  
 « ce vos pri je que vos gardez vostre cors si net come No-  
 « Sires vos mist en chevalerie, si que vos puissiez venir vi-  
 « et nez devant le saint Graal et sans tache de luxure. Certes  
 « sera une des plus beles proeces que onques chevaliers feist.  
 Et quelques lignes plus bas voici le résumé de ces conseils pru-  
 dents : « Molt le chastia s'ante et amonest de bien tene...  
 « totes choses li pria ele qu'il gardast sa chas si net...  
 « il devoit <sup>1</sup>. »

Enfin il y a dans la *Queste* un passage où l'auteur a comme  
 esquissé une hiérarchie des vertus et des vices. Quand l'ermite  
 trace de Lancelot en sa jeunesse un portrait où il n'a atteint  
 aucune perfection, quand il énumère ses vertus perdues, la  
 première nommée, celle dont la perte a entraîné toute la dépra-  
 vation du héros, c'est encore la virginité. « Car tot premierement  
 « avoies tu virginité herbergiée en toi si naturellement qu'onques  
 « ne l'avoies enfrainte ne en volonté ne en oeuvre... Et lors  
 « affermoies tu qu'il n'ert nule si haute chevalerie come d'estre  
 « virge et d'eschiver luxure et garder son cors netement. Après  
 « ceste vertu qui tant est halte... <sup>2</sup>. »

La *Queste* tout entière apparaît donc comme une glorifi-  
 cation de la virginité, condition première de la sainteté, source  
 de toutes les vertus. Ce qu'elle entend par ce mot c'est d'ail-  
 leurs moins une qualité physique qu'un état moral. Elle dis-  
 tingue avec soin « pucelage et virginité ». « Sachiez que virginités

1. Sommer, VI, 58.

2. Ibid., 88.

« et pucelages ne sont mie une meisme chose : ains a grant difference entre l'une et l'autre. Car pucelages ne se puet de trop appareillier a virginité et si vos dirai pourquoi. Pucelages est une vertus que tuit cil et toutes celes ont qui n'ont eu atouchement de charnel compaignie. Mais virginités est trop plus haute chose et plus vertueuse. Car nus ne la puet avoir soit hom soit fame por qu'il ait volenté de charnel asselement » <sup>1</sup>. La vertu essentielle qui est ici exaltée, c'est donc la pureté absolue des âmes, dont la virginité corporelle n'est qu'une des conditions et comme le signe matériel.

Il était logique que le péché qui s'oppose à la virginité, la luxure, eût dans le mal la même prééminence. Tout le rôle de Lancelot dans la *Queste* est une longue démonstration de la gravité exceptionnelle de ce péché. On y voit d'abord que le désir charnel est la plus redoutable des tentations du démon, celle qu'il met en œuvre quand il croit toutes les autres vaines <sup>2</sup>. On y apprend encore qu'il suffit d'avoir succombé à ce péché pour perdre ensuite une à une toutes les autres vertus <sup>3</sup>. Ainsi la luxure est la mère des vices, le symbole des fautes humaines : « Car tot ades », soupire Lancelot, « ai habité en luxure et en la vilte de cest monde plus que nus autres ! » Mais en dehors même des événements qu'elle détermine dans la *Queste*, la luxure nous est représentée comme la grande dominatrice de l'humanité. Derrière les Lancelot et les Gauvain apparaît le cortège des antiques victimes du Désir : Salomon, Samson, Absalon... C'était là un beau thème d'énumération lyrique ; la *Queste* se borne à l'indiquer, mais les clercs du temps pouvaient le lire, assez amplement développé, dans le *De contemptu mundi* d'Innocent III. « Quis multiplices species hujus sufficienter valet explicare ? » etc... Qui peut décrire les innombrables aspects

1. Sommer, VI, 153.

2. « Lors se pensa (li anemis) en mainte maniere coment il te poroit decevoir. Et tant qu'au derreain li fu avis qu'il te poroit plus tot mener par fame que par autre chose a pechie mortelment... » Cf. Sommer, VI, 89.

3. « Chanceler te fist il si qu'il te fist guenchir fors de droite voie et entrer en cela que tu n'avoies onques conue : ce fu en la voie de luxure, ce fu en la voie qui gaste cors et arme si merueilleusement que nus nel puet tres bien savoir qui essaïé ne l'a. Des lorse te toli li anemis la veue. Car si tost come tu eus tes elz eschaufez de l'ardor de luxure, maintenant enchacas humilité et atresis orgueil et volsis aler teste levee autresint fierement come .i. lion. » (ibid., 90).

de la Luxure ? C'est elle qui perdit la Pentapole, Sodome, etc. etc. ; c'est elle qui perdit au 20<sup>e</sup> siècle la ville de Florence. La luxure dit vrai, la beauté de la femme a fait péir bien de hommes <sup>1</sup>...

La seconde place, parmi les vertus, est attribuée à l'humilité et, parmi les vices, à l'orgueil. « Après ce te vertu (virginité) qui « tant est haute », dit le sage à Lancelot, « avoie tu humilité ». Dans ce passage où s'esquisse une sorte de classification de vertus et des vices, il semble que la chute de l'humilité dans l'orgueil soit une conséquence du grand péché initial de luxure <sup>2</sup>. Aucune explication psychologique n'est donnée de cette filiation singulière de sentiments. Comment l'âme passe-t-elle du désir charnel à l'orgueil et de là aux autres vices, l'auteur ne nous le dit point, et sans doute il ne se l'est même pas demandé. Il se proposait de marquer théoriquement l'importance relative des vices et non d'en décrire les combinaisons dans le cœur de l'homme. L'orgueil n'est donc que le second des vices et en fait il ne caractérise à lui seul, dans la *Queste*, que des personnages secondaires, Hector, Mélyant. Tandis que les grands héros sont soumis à l'épreuve redoutable de la luxure, c'est un chevalier de la veille, un apprenti comme Mélyant que l'orgueil séduit.

Il est manifeste que virginité et humilité, luxure et orgueil, sont les seuls vices et vertus qui méritent une attention particulière. La *Queste* en nomme bien quelques autres, patience (ou souffrance), droiture (ou justice), charité, abstinence ; mais ce sont pour elle des vertus de second plan : elle les définit sans les opposer une à une à des vices et sans les illustrer d'exemples. Elles complètent la perfection des bonnes âmes, elles ne la déterminent pas.

Il faut faire une place à part à un péché que la *Queste* a flétri à plusieurs reprises : c'est l'homicide. Un des traits les plus soigneusement marqués de la « chevalerie nouvelle », c'est sa répulsion pour le meurtre, son dégoût des aventures sanglantes de la chevalerie mondaine. On a vu la douceur significative des héros à l'égard même des impies : la *Queste* est pleine de combats, on n'y trouve pour ainsi dire aucun meurtre. Les exploits de

1. *Patrol.*, CCXVII, 726.

2. V. ci-dessus.

Galaad (à part l'exception signalée plus haut), dénotent particulièrement l'horreur des victoires outrees et homicides. Il renverse, il met en fuite, il laisse les gens à terre tout étourdis, mais il ne tue pas. Quand Lancelot, grâce à sa pénitence, a retrouvé sa prouesse et rencontre le chevalier qui naguère l'avait honni, il le jette à terre, mais n'en tire pas d'autre vengeance. Bien plus, avant de s'éloigner, il lui rattrape son cheval, ce même cheval sans doute qui lui a été pris, et l'attache à un arbre « por ce que li chevaliers le truist pres quant il se relevera ». A la modération il joint la bonté. Ceux qui tuent dans la *Queste*, ce sont les impies. Ce sont ces réprouvés qui apparaissent çà et là, surgissant du fond des forêts ou de quelque sombre château fort : les bandits de Carcelois par exemple ; souvenirs féodaux peut-être autant qu'allégories morales. Ce sont enfin les mauvais compagnons de la Table Ronde et particulièrement Gauvain. L'auteur de la *Queste* a prêté à Gauvain tous les vices de la chevalerie selon le siècle ; il en a fait la vivante antithèse et comme le repoussoir de ses héros. Mais sa manière préférée de honnir Gauvain est de lui attribuer des meurtres. Tandis que pour les élus le début de la « quête » est déjà merveilleux, Gauvain ne voit rien, mais il massacre. Il avoue avoir, d'entrée de jeu, tué plus de dix chevaliers : il achève des vaincus, frappe à mort son ami Yvain ; à la fin du roman on apprend encore qu'il a tué le sage roi Baudemagu. Image de la sanglante erreur de cette société chevaleresque qui, sous prétexte de prouesse, se détruisait elle-même et se damnait. Ces équipées aussi meurtrières que la guerre, ces massacres commis comme des jeux étaient, comme on sait, une préoccupation constante de l'Église. En 1179 le concile de Latran avait interdit « ces détestables fêtes « qu'on appelle tournois, où les chevaliers s'assignent des rencontres et, pour montrer leur vigueur et courage, se combattent « furieusement au péril des corps et des âmes » <sup>1</sup>. Le concile allait jusqu'à refuser la sépulture ecclésiastique à ceux qui mouraient

1. « ... detestabiles illas nundinas vel ferias quas vulgo torneamenta vocant, in quibus milites ex conducto venire solent et ad ostentationem virium suarum et audaciæ temere congregiuntur ; unde mortes hominum et animarum pericula saepe proveniunt, fieri prohibemus. Quod si quis eorum ibidem mortuus fuerit, quamvis et poscenti venia non negetur, ecclesiastica tamen careat sepultura. » (*Act. concil.*, impr. du roi, 1714, « ann. 1179. »)



dans ces rencontres. Il était naturel que *La Queste*, faisant écho à ces condamnations, jetât un discrédit particulier sur ce péché d'homicide, dont la chevalerie avait fini par oublier au point de s'en faire une gloire.

Il semble pourtant que l'homicide ne soit dans *Le roman* le signe extérieur et comme social de la perversité. La luxure en est l'essence même. Le grand principe de la morale n'est pas : « Tu ne tueras point », mais : « Tu ne trahiras point le corps et d'âme. » Il y a même un passage du roman qui met en balance ces deux obligations et montre le prix incomparable de la virginité : c'est le cas de conscience curieusement tragique proposé à Bohort. Dans le même instant un homme est appelé au secours par son frère en danger de mort et par une jeune pucelle en danger d'être violée. Contrairement à l'impulsion naturelle du cœur humain, il laisse son frère pour sauver la jeune fille ; et son action est agréable à Dieu, désagréable au Démon. Ainsi l'homicide déplaît moins au Créateur qu'une virginité perdue et le vrai saint aime mieux être responsable de la mort de son frère que du viol d'une vierge inconnue.

Pour donner à cet exemple sa valeur exacte, il conviendrait d'ajouter que ce frère si saintement sacrifié se trouve en fait un assez mauvais homme, capable, dans la colère, des pires crimes. En fait, Bohort avait à choisir entre deux êtres inégalement chers à Dieu et son jugement s'est réglé sur la préférence qu'il supposait à son maître céleste. Se conformer toujours aux intentions divines, être toujours dans les voies du Seigneur, c'est le principe suprême de la sainteté. Au-dessus de la pratique des vertus particulières, au-dessus même de la pureté de la vie, il existe un état où seuls parviennent les élus : c'est l'absolue consécration à Dieu et l'oubli de tout le reste. S'affranchir des servitudes naturelles à l'homme pour être serviteurs exclusifs de Dieu, tuer en soi tous les sentiments qui pourraient limiter ce dévouement, passions, désirs, affections même, dessécher son cœur mortel pour ne penser qu'à Dieu, tel est le double effort des grands saints. L'attachement au monde est chose d'enfer<sup>1</sup>. L'âme faible y retombe souvent : témoin Lancelot.

1. Cf. l'épisode de Perceval (Sommer VI, 77) : « Je ne sé nule greignor malvestié que de celui qui se puet aidier et nel fet... Si sera grans domages et grans male aven-



qui cherche Dieu d'un cœur encore mal guéri des erreurs mondaines. Vaincu dans un tournoi, il s'afflige du déclin de sa valeur, au lieu d'accepter chrétiennement cette épreuve, dont le sens finalement se révélera réconfortant et vraiment glorieux. Au seuil même de Corbenic, il se fie à sa vaillance pour sortir d'une épreuve, au lieu de s'en remettre à Dieu complètement. Plus tard, lorsqu'il goûte enfin une récompense mesurée, la réprobation de son frère Hector lui fait verser des larmes et hâte son départ : il n'est pas assez détaché du monde, il n'appartient pas à Dieu sans partage. Aussi, malgré son application à toutes les vertus, il reste encore loin des vrais saints.

La *Queste* rapporte plusieurs châtiments insignes : ils n'ont point frappé, pour la plupart, des pécheurs ordinaires, mais des hommes qui, au cours d'une vie honnête, avaient un jour contrarié quelque grand dessein de la Providence. Au regard de ce crime énorme, leurs vertus et leurs œuvres passées n'ont pas pesé lourd. Ainsi le roi Mordrain, le protecteur infatigable des premiers chrétiens, honoré jadis de grâces miraculeuses, est soudain condamné à des siècles de souffrance pour avoir voulu voir les mystères du Graal, que Dieu réservait à un autre. Le Roi Méhaigné, l'un des meilleurs défenseurs de la foi, est frappé d'une peine toute semblable pour avoir seulement tiré l'Épée que Dieu réservait aussi. Leur mérite à tous deux leur vaut un peu d'indulgence, et un jour vient où ils sont pardonnés. Mais le roi Vârian, un nouveau converti, qui lui aussi touche à l'Épée interdite, tombe mort sur la place, bien qu'il fût « un des plus preudomes del monde ». Ainsi Mordrain comme Lancelot, Varlan comme Gauvain, nous donnent, dans la diversité de leurs fautes, la même leçon de soumission totale aux volontés de Dieu. Les saints Galaad, Perceval et Bohort nous en donnent des exemples.

L'un d'eux (Bohort), on l'a vu, a eu le mérite de ne pas succomber à l'amour fraternel : mais sa grande épreuve, son triomphe, c'est lorsqu'un peu plus tard, il repousse l'assaut combiné de l'amour, de l'amitié et de la pitié. Une femme d'une beauté troublante s'offre à lui, il sait que s'il refuse un parent tendrement aimé sera en péril de mort : il refuse. A bout de

« ture se vos i morez. Car vos estes si jones hom et si bons chevaliers que encore  
« poriez vos molt valoir. » Ainsi parle le Diable.

séductions, l'amoncelle tentatrice le menace de se tuer son  
yeux avec toutes ses suivantes ; il refuse encore. Plus de d'un  
plus d'affections familiales, plus d'humanité même, plus  
dans cette âme que la dévotion. Un autre (Perceval) nous montre  
un désintéressement plus complet encore des choses.  
Un seul lien l'attachait au commun des hommes : c'était l'amour.  
En la quittant il la fait mourir de chagrin. Mais l'homme  
il n'en est point ému : c'est à peine s'il prend le temps d'un  
regret vite résigné. « Or ait Dex, fet il, merci de s'arme. Car  
« certes ce poïse moi molt. Mes puis que ainsint est avénu,  
« souffrir le nos covient : car a ce repaïrerons tuit. Et certes je  
« n'en oi onques mes noveles. Mes de cel chevalier que je quier  
« por Deu savez vos qui il est ne dont ? » Libre désormais  
l'histoire de sa vie n'est plus que celle des aventures où Dieu  
le convie : nulle pensée terrestre n'y a place. Et quand il se retire  
enfin du monde, on se demande presque comment il peut  
être plus solitaire et plus occupé de Dieu dans son ermitage  
qu'il ne le fut dans sa vie vagabonde.

Un autre enfin est le plus saint de tous parce qu'il parvient  
d'emblée à cet absolu détachement de la terre. Il n'a point de  
famille : sa naissance irrégulière, sa jeunesse secrète lui permettent  
de se dispenser de sentiments filiaux ; jamais il ne témoigne  
de quelque affection pour son père ; il lui arrive même dans une  
joute de le renverser puis de disparaître avec une hautaine indif-  
férence. Il n'a pas de suzerain terrestre, pas d'amis, de vassaux,  
de parti. Alors que l'histoire des chevaliers de la Table Ronde  
est pleine d'entreprises où les jettent la loyauté féodale, l'esprit  
de famille ou les amitiés particulières, celui qu'ils attendaient  
comme le plus grand d'entre eux est aussi le plus indifférent et  
le plus solitaire. Sa venue a complété la Table Ronde, mais elle  
l'a détruite : elle en a marqué à la fois le plus beau jour, et le  
dernier. Cette cour captivante, dont il a méprisé les grâces et  
les attachements, il n'y est entré que pour en briser les mille  
liens charmants et la disperser. C'est un beau et clair symbole  
que la douleur du roi Artus, qui pleure sur la fin des joies et des  
tendresses humaines, tandis que le héros nouveau s'en va  
triomphal, donnant pour exemple au monde le sublime égoïsme  
de la vertu. Toute la vie de ce saint impeccable répond à un tel

commencement : il est l'instrument parfait de Dieu, conduit par des avertissements célestes et ne mêlant jamais les maladresses d'une volonté humaine aux desseins suivis de la Providence. Il reçoit l'ordre d'aller et il va ; de s'arrêter et il s'arrête ; de repartir et il repart. Les besoins du corps lui sont aussi étrangers que les entraînements du cœur. Infatigable et insensible, il réalise l'idéal de la sainteté : dès sa vie terrestre il est devenu tout spirituel <sup>1</sup>.

*Le combat moral.* — Ayant ainsi défini les principales vertus et les vices qui s'y opposent, la *Queste* montre comment l'âme se comporte entre les unes et les autres. Un ermite dit : « Ce que » (l'homme) fet de bien li vient de la grace et del conseil del » saint Esperit, et ce qu'il fet de mal li vient de l'enticement a » l'Anemi. » Toute la *Queste* illustre cette parole. La vie morale n'est point un combat intérieur, un effort de l'âme sur elle-même, un choix entre les éléments sains et pervers de la nature humaine. C'est un épisode de la lutte universelle du bien contre le mal, de Dieu contre Satan. L'âme est le champ et l'enjeu de la bataille que l'Ange déchu livre éternellement au Créateur <sup>2</sup>. Un grand nombre de passages de la *Queste* montrent l'homme disputé entre les deux influences contraires du Ciel et de l'Enfer. Dieu donne à l'homme une âme immortelle, parée d'innocence, de vertus et promise à la béatitude ; l'homme, pour rendre fidèlement ce dépôt, doit déjouer les incessantes ruses du Malin. Il n'y réussit pas toujours ; Dieu lui envoie alors des avertissements, des menaces : à quoi Satan oppose ses séductions et ses prestiges. Et jamais l'Ennemi ne désarme jusqu'au dernier jour de la vie, qui est le jour décisif. Car, défaillance ou repentir, la minute suprême l'emporte sur toute la durée de l'existence : elle en peut effacer les mérites comme les crimes accumulés. De là l'importance capitale d'une bonne mort et le désir fervent qu'ont les vrais saints de trépasser en un moment choisi. Voilà

1. « Mi chevalier et mi serjant et mi loial fil qui en mortel vie estes devenu esperitel. » Sommer, VI, 190.

2. « Cil qui tous dis le guerroie. » Cf. Sommer, VI, 88.

toute la vie spirituelle ramenée à un combat dont les aventures contées dans la *Queue* représentent les divers aspects.

L'idée que l'âme et ses qualités natives sont un legs dont l'homme est responsable est exprimée plusieurs fois, notamment dans la confession de Lancelot, où le prêtre le compare au mauvais « sergent » de l'évangile <sup>1</sup>. Les avertissements divins, tantôt doux et tantôt menaçants, sont l'objet de nombreuses réflexions. C'est Gauvain, par exemple, qui se dit « sergent malves et desloiaus » et à qui un autre religieux démontre en vain la nécessité de la pénitence. C'est Lancelot, qui n'abandonne la vie pécheresque que sous les coups répétés de malheurs pleins de sens et de paroles célestes plus claires encore. En face des interventions divines, les efforts du diable sont souvent rappelés dans la *Queste*. Perceval, Bohort, dans leurs épreuves, entendent tour à tour les conseils du Ciel et de l'Enfer. Autour d'eux se déroule une double et contradictoire fantasmagorie. L'histoire de l'ermite martyrisé dont l'âme, séparée du corps, est un exemple de l'acharnement du malin, nous rappelle que la lutte reste toujours douteuse jusqu'au bout. C'est le récit des derniers moments de Galaad, le héros qui, par la plus grande grâce que Dieu puisse faire à un mortel, se libère de la vie en un instant où les ultimes épreuves du malin soient plus à craindre.

Le trait commun de tous ces récits, en dehors des images du vocabulaire militaire, c'est l'assimilation de la vie humaine au soldat. Les moments de la vie humaine sont représentés comme les phases d'un combat. Ce n'est pas seulement un procédé de style, une reprise de la vieille maxime latine : « Militia est vita hominis super terram <sup>2</sup> », si copieusement paraphrasée dans toute la littérature chrétienne. En réalité, cette antique figure répond exactement à l'idée que l'auteur de la *Queste* se fait de la vie morale. Dieu et Satan combattent l'homme dans leur guerre éternelle et l'homme peut, à son choix,

1. « Totes ces choses te porta N. S. qui a fait les choses... »  
 2. « ne li nes te dona mie t... »  
 3. « amendees... » Cf. aussi la prière de Perceval : « ... »  
 4. « doignez vos que je puisse defendre m'ame qui est vostre querle et vostre drois »  
 5. « iretages contre celui qui a tort la veit avoir... »

2. Job VII, 1.



être le « serjant » de Dieu ou de Satan. Ainsi Perceval, dans la prière qu'il fait à la veille de l'épreuve, demande à Dieu d'être « si come li bons champions et li seurs qui deffent bien la « querele son seignor contre celui qui a tort l'apele <sup>1</sup> ». De la même manière s'expriment tour à tour Lancelot et l'ermitte qui le confesse. « Je ai servi toute ma vie son anemi et l'ai guerroié par mon pechié, » dit Lancelot <sup>2</sup>; et l'ermitte lui répète un peu plus tard : « Tu as esté li malves soudoiers qui se part de son « seignor si tost come il a ses soudees receues et vet aidier son « anemi <sup>3</sup> ». Et à chaque instant les héros de la *Queste* sont appelés les chevaliers de Jésus-Christ. La même idée se retrouve dans cette expression « les armes Nostre Seignor » ou « les armes « des evangiles » dont se sert fréquemment la *Queste* pour désigner le costume de l'officiant. La messe est donc pour lui un symbole du combat de Dieu contre Satan <sup>4</sup>.

Cette conception militaire de la vie humaine a produit dans l'esprit chrétien des conséquences diverses que la *Queste* montre bien. D'abord elle engage les hommes à rechercher leur salut de la même manière qu'on conduit une guerre, à appliquer à la vie morale une espèce de tactique. Dans les récits de guerre spirituelle de la *Queste*, il est une expression qui revient à chaque instant, c'est l'« engin » de l'Ennemi, c'est-à-dire sa ruse et son habileté à tromper, à « decevoir ». Sans doute l'auteur de la *Queste* voulait-il, par ces expressions très simples, indiquer le progrès insensible du mal dans la conscience et l'embuscade perpétuelle du péché derrière les penchants naturels de l'homme. La guerre contre un pareil ennemi, c'est avant tout affaire de vigilance et de précaution. Bien souvent le commencement du péché n'est qu'un manque d'attention et comme la défaillance d'une sentinelle. Ainsi Lancelot oublia un instant que la beauté des femmes est un piège diabolique et le premier trait dont l'Ennemi le frappa lui vint de la reine Guenièvre. Ainsi encore Perceval, pour avoir oublié une fois les dangers de la

1. Soinmer, 69.

2. Ibid., 47.

3. Ibid., 49.

4. Remarquer à ce propos qu'Honorius Augustodunensis consacre tout un chapitre, intitulé *De armis sacerdotis*, à montrer la ressemblance qu'il y a entre le chevalier et le prêtre. (*Gemma animae*, I.)



bonne chère et du vin, faillit être prié par un démon luxurieux. La défense contre de si subtile attaque, c'est une exacte piété : ce sont les minutieuses et continuelles pratiques de la dévotion. Elles sont fréquemment décrites dans la *Queste*. C'est d'abord la prière, dont les héros n'ont d'autant plus qu'ils sont plus saints. Perceval sur la roche sauvage passe une grande partie de ses jours et de ses nuits en oraisons. Lancelot, dans sa version, fait aussi de très longues prières quand un a-saut de l'Énnemi est à redouter. Ce sont aussi les devoirs que tout catéchisme les définit : l'assistance aux offices et surtout la confession fréquente. Telle page de la *Queste* est une véritable amplification sur les bienfaits de la confession, telle autre est un exemple de confession, qui peut servir aussi bien au confesseur qu'au pénitent. L'importance de la confession dans la lutte contre l'Énnemi est telle que pour expliquer la réprobation qui pèse sur tel ou tel pécheur, le romancier se contente d'indiquer qu'ils ne s'étaient pas confessés depuis longtemps ou qu'ils l'avaient mal fait<sup>1</sup>. Inversement, les bons se signalent par le cas qu'ils font de la confession. C'est aussi le seul sacrement dont l'auteur explique comment il doit être pratiqué<sup>2</sup> : La *Queste* apparaît parfois, dans ses scènes capitales, comme un grand eucharistique : en réalité la confession y tient une place éminente, mais plus large, que la communion et y est l'objet de plus de commentaires apologétiques. Sans doute est-ce là une preuve des préoccupations d'instruction pratique de l'auteur.

Aux sacrements s'ajoutent, comme moyens de lutte, certaines pratiques religieuses, parfois un peu extérieures, pour lesquelles le moyen âge avait une prédilection bien connue. C'est le signe de la croix, qui met en fuite les démons (épisode de Perceval tenté par le démon), c'est surtout le jeûne, les privations, tous les procédés de l'ascétisme. Lancelot, Bohort vivent de pain, d'herbe, d'eau, portent le cilice. Galaad, vertu parfaite, ignore la fatigue et le repos.

Cette piété énergique, docile et un peu terre à terre, c'est proprement la vertu humaine, c'est la part de l'homme dans le

1. C'est la seule précision qui soit donnée, par exemple, sur Gauvain.

2. « Vraie confession de bouche et repentance de cœur et amendement de vie. »

grand combat. Dieu y a sa part aussi. Comme Satan il intervient auprès de ses champions. Tandis que l'homme besogne, les Puissances spirituelles l'environnent et, pour le confondre ou pour l'aider, se jettent dans sa lutte. Aussi à tout moment le surnaturel se mêle-t-il aux actions humaines. Un démon a-t-il tenté Perceval, aussitôt un personnage divin vient le mettre en garde et le réconforter. Tour à tour Josephes, le premier évêque, des anges armés, Jésus, lui apparaissent et rendent de plus en plus incertaine la frontière des deux mondes, le réel et l'invisible. Dans cette guerre de Dieu, le miracle est habituel et le surnaturel est normal.

Ainsi la distinction du possible et de l'impossible est abolie : dans le drame de la vie chrétienne la volonté divine et les ruses du démon peuvent susciter tant de personnes et de choses qui échappent aux lois de la logique que ces lois mêmes semblent se dissoudre et sont comme si elles n'étaient pas. Ce qu'on appelle le réel n'est plus que la forme variable que prennent les choses spirituelles. La *Queste* est remplie d'irréalité. Navires sans équipages, qui transportent les héros aux lieux précis où ils doivent aller, champions aux prouesses impossibles, néophytes qui, pendant des mois, vivent de la grâce de Dieu, hommes et choses qui échappent pendant des siècles à l'universelle fragilité, c'est la part de Dieu dans l'histoire de l'homme.

En même temps qu'il décrit la bataille, l'auteur ne manque pas d'indiquer l'enjeu pour lequel on se bat. Sur le sort des vaincus il a gardé un silence presque absolu et assez remarquable. Il semble qu'il ait répugné à arrêter son esprit et celui de ses lecteurs sur l'idée de la damnation irrémédiable. Hormis quelques comparses, à peine entrevus, on n'y voit point de pécheur dont la perte soit définitive. Ceux même qui paraissent les plus endurcis sont écartés, mais après qu'on leur a rappelé plus d'une fois l'infinie patience de Dieu. Au-dessus des difficultés et des dangers de la lutte, il a voulu faire planer la douceur, l'indulgence et la possibilité constante de l'espérance. On a déjà vu d'autres exemples de la mansuétude de l'auteur de la *Queste* : il semble bien qu'elle soit une des caractéristiques de son esprit.

Sur les récompenses des élus, la *Queste* abonde en indications précises. Dès la vie terrestre ils sont plus proches de Dieu que

les autres hommes ; sans doute, comme tout fidèle doit, ils doivent subir le combat du Tentateur, mais il sont des volontés particulières de la Providence leur sont réservées, un certain maint phénomène survient pour eux ou par rapport à eux. Ils ont donc, au milieu du monde, un rôle organisé ou se mettront pour eux-mêmes, une tâche, un idéal de salut. Ils jouissent de la vie, mais ils ne se contentent pas de la vie, ils sont environnés de peines, de douleurs, de tristesses, de larmes, d'eux se forme comme au milieu d'un monde de souffrance, de misère, de Dieu, un reflet de sa bonté, de sa gloire, de sa sainteté, de sa grandeur que l'accessoire. Dès le début du livre la pure spiritualité du but poursuivi est indiquée avec art. Quand le Vase merveilleux a disparu, ce n'est pas pour le conquérir, le posséder, que les chevaliers d'Artus jurent de partir en quête ; aucun d'eux n'exprime l'espoir de devenir roi du Graal — ce qui pourtant était la tradition —. Ce qu'ils veulent, c'est seulement « voir plus apertement » le Graal, en « voyant la vérité ». Contempler et comprendre, voilà donc le plus haut but de la vie chrétienne, la béatitude suprême réservée aux âmes parfaites. Il est inutile de souligner le bel intellectualisme d'une telle conception : il ennoblit singulièrement le péculatisme des chevaliers, un peu puéril et un peu pharisien de la morale de la *Queste*, une piété minutieuse, toutes ces recettes de sainteté empruntent leur valeur à l'idéal qu'elles servent à atteindre. Ce n'est pas une formule vaine que ce vœu des chevaliers de la Table Ronde : contempler et comprendre. De là sont sorties les grandes scènes de Corbenic et de Sarras, où les trois élus, après une initiation progressive, obtiennent la claire vision et l'intelligence des grands secrets. D'abord l'élu n'a que des révélations particulières : il aperçoit mieux le vrai sens de la vie, qui est l'imitation de Jésus (cf. la nef de Salomon) ; il comprend mieux certains mystères de la foi (l'épisode de la verrière traversée). Puis c'est l'essence même de la foi qui se découvre à lui. La mort n'est que le dernier progrès vers Dieu. Tel est le sens de cette fin de la *Queste*, où, dans la répétition de scènes presque identiques, se marque une si subtile gradation des joies de la sainteté. A Corbenic, Jésus dit aux trois héros : « Il convient que vous « voyiez partie de mes repostailles et de mes secrez »<sup>1</sup>. » Après la

1. Sommer, VI, 190.

cerémonie il dit encore à Galaad : « Ore as veu ce que tu as tant  
 « desirré a veoir... Mes encor ne l'as tu pas veu *si apertement*  
 « come tu le verras. Et sez tu ou ? Ce sera en la cité de Sarras... <sup>1</sup> »  
 L'épisode de Sarras répond à cette annonce. L'auteur y a représenté l'âme humaine parvenant à la connaissance parfaite et du même coup à la mort. « Vien avant, serjant Jhesucrist, dit  
 « à Galaad le célébrant du dernier office, si verras ce que tu  
 « as tant desirré a veoir... Lors tent Galaad ses mains... et dit :  
 « Sire, toi ador ge et merci... car ore voi ge *tot apertement* ce  
 « que langue ne poroit descrire ne cuer penser. Ici voi ge  
 « l'acomençaille des granz hardemens et l'achoisson des proeces.  
 « Ici voi ge les merveilles de totes autres merveilles <sup>2</sup>. » La récompense de l'âme pure, c'est cela : une ascension vers la lumière.

Ainsi, aux yeux du vrai chrétien selon la *Queste*, tout est pénétré de merveilleux, le monde est une création continuelle où dans les moindres choses se manifestent les volontés de Dieu. Mais il faut savoir les y découvrir. La vie universelle est une immense et confuse mêlée, qui ne s'ordonne et ne s'éclaire que si on en cherche le sens spirituel. C'est proprement le rôle des représentants de Dieu, du clergé, de révéler aux hommes le sens du monde. La forme la plus haute de la pensée chrétienne est le mysticisme. Tour à tour, prêtres, ermites, recluses, expliquent aux personnages de la *Queste* les « aventures del saint Graal ». Et ils y apportent toute la subtilité de leur temps. Comme dans la *Bible moralisée*, il leur arrive de trouver plusieurs significations à une seule chose : témoin le sermon à Lancelot où le mot « plus dur que pierre » est interprété de trois façons. La mission du clergé, qui est de diriger et d'instruire les fidèles, est donc ici représentée d'une manière assez particulière. Puisque enseignements et conseils sont continuellement envoyés par Dieu même, l'unique devoir des ecclésiastiques est de savoir les découvrir. Leur sagesse, leur connaissance de l'Écriture, qui est comme le répertoire des manifestations divines, tout doit tendre à cet unique but : être les interprètes mystiques de Dieu. Mission délicate, difficile, où l'auteur de la *Queste* a

1. Sommer, VI, 190.

2. Ibid., 197.

insisté avec une prédilection qu'on a pu trouver excessive. Il y a certainement de la monotonie dans la répétition de scènes d'explication ; mais on y trouve aussi de précieuses indications. Car l'auteur n'a pas confié indistinctement à tous les membres du clergé ce rôle prolixe d'interprète ; il y a une préférence systématique. L'étude de son tableau de la vie chrétienne s'achève naturellement par les personnes qui l'ont placées au sommet du monde chrétien.



*L'esprit monastique ; Cîteaux.* — Si l'on considère les tendances de pensée qui se manifestent dans ce tableau de la vie chrétienne, on y discerne quelques traits assez caractéristiques. C'est d'abord un individualisme poussé à l'extrême. Le monde ne s'explique que du point de vue de la conscience individuelle : les phénomènes qui se succèdent autour de moi, la vie et la mort des êtres qui m'environnent, tout cela, ce sont les épisodes de la vie de mon âme. Le rythme de mes épreuves spirituelles donne le branle à l'univers. A cette déformation individualiste s'ajoute, on le voit, la croyance au miracle continu. Ce sont là deux conséquences d'une même cause, qui est la méconnaissance du monde matériel. De telles idées s'accommoderaient mal de l'expérience directe, et il est permis de penser qu'elles ne peuvent guère subsister que dans un esprit isolé et préservé par la vie contemplative. C'est un défi à la réalité que l'on ne peut lancer que du fond d'une Thébàïde ou d'un cloître, où il ne sera pas relevé. Que dire enfin de ce service exclusif de Dieu, « tout confit en mépris des choses fortuites », de l'intransigeance avec laquelle tout besoin, toute affection humaine sont retranchés de la vie sainte ? C'est là encore une idée peu compatible avec la vie laïque, animée, tourmentée, embellie par ces choses éphémères. Où donc peut-on, comme Galaad ou Perceval, n'avoir souci de père, de mère, de suzerain, si ce n'est au fond d'un monastère, où on n'entre qu'en mourant à la vie séculière ? Ce mélange d'ascétisme, d'ignorance et d'orgueil mystiques, cette concep-



tion d'un monde où la matière est totalement asservie à l'esprit, tout cela nous apparaît comme essentiellement monastique.

Aussi n'est-il ni surprenant ni fortuit que le rôle si important attribué par la *Queste* au clergé soit généralement confié aux réguliers. Quand les personnages ont besoin d'un conseil, ce sont des moines, ou des ermites souvent affiliés à un ordre, qui le leur donnent. Quand, dans leurs tribulations, ils cherchent un refuge, c'est toujours vers un ermitage ou mieux vers une « bonne abbaye » que l'auteur les achemine. Sur vingt-deux exemples de ce genre que contient la *Queste*, il n'y en a que deux où l'on voit des prêtres qui ne soient pas d'un ordre monastique : et encore de ces deux exemples, l'un est une scène miraculeuse où c'est Jésus en personne qui porte le costume sacerdotal. Point de clergé séculier, nulle allusion au pape ou aux évêques : si certains ecclésiastiques jouissent d'une autorité particulière, ce sont encore des religieux ou des abbés. Le seul évêque dont la *Queste* fasse mention est Josephes, personnage mythique, dont le rôle est exclusivement merveilleux.

Voilà donc un ouvrage où, à part une seule exception, l'Église apparaît résumée dans le monachisme. Il serait surprenant qu'une telle prédilection fût générale et ignorât les différences profondes que les moines eux-mêmes faisaient entre leurs ordres. En fait, de même que le clergé, dans la *Queste*, est représenté par les seuls réguliers, le monde monastique, à son tour, est représenté par les Cisterciens, les « moines blancs », comme on disait couramment alors. Du moins quand l'auteur, par des allusions aux règles ou au costume, précise l'ordre de ses religieux, c'est toujours Cîteaux ; les exemples sont assez nombreux pour dénoter une intention systématique. Voici ceux qui sont incontestables :

1. Galaad parti en quête trouve sa première aventure dans une « blanche abbaye <sup>1</sup> ».

2. Le second ermite qui chapitre Lancelot appartient à l'ordre de Cîteaux, car il est vêtu « de robe blanche en semblance d'ome « de religion », et il indique que la règle de son ordre interdit de porter des chemises de lin <sup>2</sup>. Ce second détail confirme le

1. L'Ecu, Sommer, VI, 20.

2. Sommer, VI, 85.

premier et montre que l'auteur connaissait de cet ordre autre chose que l'habit extérieur. Car cette interdiction était plus rigoureuse que Cîteaux avait ajoutée à la Règle de S. Benoît. Les *Consuetudines* cisterciennes disent : « Vestitus simplex et vilis, absque pellicis, camisis, staminis, quidem denique Rosalia (S. Benedicti) describit <sup>1</sup>. » Le témoignage de Jacques de Vitry, contemporain de notre roman, montre que cet usage se maintenait. « Pellibus et camisis non utuntur <sup>2</sup>. » Manrique, qui cite ce passage, voit une sorte de cheville entre les deux ordres. L'*Exordium Magnum* rapporte que les Cisterciens décidèrent de se passer, tandis que l'autre grand ordre bénédictin l'aurait toléré <sup>3</sup>.

3. Après ses tentations et ses épreuves, Bohort se réconforte en une abbaye « close de bons murs, et estoit de blans moines <sup>4</sup> ».

4. Quand Lancelot quitte le château de Corbenic, après ses journées d'expiation et de récompense, il est hébergé en une « blanche abeie », où il trouve la tombe de Baudemagu <sup>5</sup>.

5. Après sa guérison, le roi Méhaignié se retire « en une religion de blans moines <sup>6</sup> ».

Ces références à l'ordre de Cîteaux sont rendues certaines par l'ensemble de manuscrits qui les donnent. D'autres, qui sont des leçons fort douteuses, gardent pourtant un intérêt. Ainsi le manuscrit édité par Furnivall place la guérison du roi Mordrain par Galaad dans une abbaye blanche. Or, c'était dans une abbaye indéterminée que Perceval avait vu le vieux roi : mais sans doute, à ce moment-là, le copiste n'avait pas encore remarqué la prépondérance cistercienne dans la *Queste*, tandis qu'au moment de la guérison, à la fin, il avait acquis la conviction que toutes les abbayes de la *Queste* devaient être cisterciennes.

Même remarque à propos d'une autre leçon. Le copiste, assez infidèle d'ailleurs, du ms. B. N. fr. 339, trouve dans le récit de la tentation de Bohort, cette phrase : « Si ataint .I. home vestu de robe de religion... » ; il la copie et ajoute : « et fu la robe

1. *Monuments primitifs de la Règle cisterc.*, éd. Guignard, p. 250.

2. *Hist. occid.*, 15.

3. *Ann. cisterc.*, I, 26.

4. Sommer, VI, 130.

5. *Ibid.*, 184.

6. *Ibid.*, 191.

blanche... ». C'est sans doute une adjonction personnelle et assez discutable, car le religieux en question se trouve être un diable déguisé et l'auteur de la *Queste* n'a nulle part donné d'exemple d'une telle profanation d'un habit qu'il vénérât évidemment. Bien plus, on sait que l'habit blanc passait pour avoir été ordonné ou même donné aux Cisterciens par la Vierge en personne, qui y avait attaché une vertu protectrice contre les Démons. « Cujus (ordinis) habitum tam monachorum quam sanctimonialium tradidisse fertur, cum tantae dignitatis auctoritate, merito et virtute, ut Diabolus nullam habeat potestatem in aliquem, qui eo indutus moriatur... »<sup>1</sup>. Et il est difficile de ne pas voir un ressouvenir de cette croyance dans l'épisode de la *Queste* où la robe blanche d'un religieux attaqué par des bandits résiste à leurs coups d'épée « come s'il ferissent sor une enclume »<sup>2</sup>. Apparemment le copiste, selon l'habitude des remanieurs, n'avait pas pensé à tout cela. Ces deux exemples prouvent du moins qu'aux yeux des copistes de la *Queste*, tous les moines du roman étaient de Cîteaux.

Ainsi, par ces allusions exclusives et répétées, l'auteur de la *Queste* donne à l'ordre de Cîteaux une incomparable prééminence : il en fait le guide de la chrétienté.

*Cîteaux et la Queste.* — Il est certain qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle l'ordre de Cîteaux méritait un tel honneur. Son importance dans la chrétienté était extrême : dès la fin du siècle précédent, il comptait plus de 1.800 maisons. Ses possessions, son influence s'étaient étendues de la France sur les États voisins ; par sa richesse, par le nombre des évêques qui sortaient de son sein, par le rayonnement de sa sainteté, il jouissait d'une puissance temporelle et spirituelle sans égale<sup>3</sup>. La Papauté le respectait. Le

1. Auctor, ap. Manrique, *Ann. cist.*, I, 36.

2. Sommer, VI, 86.

3. « Fama autem et opinione sanctitatis Cisterciensium, quasi ex odore unguenti, adeo repleta est tota domus Ecclesiae J. C., quod non est provincia vel regio, ad quam vinea illa benedicta palmites suos non extenderit. Dilatavit Dominus et Beata eorum Patrona Virgo Maria (cui unanimiter et uno humero ubique devotissime inserviunt) locum tentorii eorum et non solum usque ad mare propagines ipsorum protendit : ut jam per experientiam in se completum agnoverunt, quod ait Dom. in Evangelio : Centuplum accipient in hoc saeculo et vitam aeternam in futuro. » Jacques de Vitry, *Hist. occid.*, 14 (ap. Henriquez, *Fascic. sanctor. ord. Cisterc.* I, 19).

règne de saint Bernard sur le monde chrétien — semblait continuer avec les grands abbés de l'âge suivant. En 1198, Innocent III, aussitôt élu, écrivit à l'abbé et au couvent de Cîteaux, ainsi qu'à Clairvaux, deux lettres identiques où, rendant hommage à la piété et à l'autorité des deux grands monastères, il leur demandait de l'assister par leurs prières <sup>1</sup>. Peu après, l'archevêque de Rouen (yves de Chartres) ayant appelé au Philippe-Auguste le comte de laon donna pour juges arbitres l'abbé de Cîteaux et l'abbé de Clairvaux, comme ne pouvant être suspectés de partialité. Et dans cette même année plusieurs abbés de l'ordre furent encore désignés par le pape pour juger des évêques <sup>2</sup>. Les annalistes cisterciens content même qu'une intervention céleste empêcha une fois Innocent III de faire tort à l'ordre <sup>3</sup>. On pourrait multiplier de tels exemples, qui montrent clairement la prééminence de Cîteaux dans la chrétienté au temps de la *Queste*.

*Dogme.* — L'activité de cet ordre était universelle : théologie et politique ecclésiastique, morale individuelle et propagande lutte contre les hérétiques et les infidèles, Cîteaux s'occupait de tout ce qui touchait à la religion : c'était comme un abrégé du monde chrétien. Dans les querelles des théologiens du temps, on trouve le nom de maint docteur cistercien. Un texte curieux de Césaire de Heisterbach montre même Cîteaux prenant nettement parti dans la fameuse question de la Transsubstantiation et imposant à ses membres le rejet de la thèse de Pierre le Chantre. Sans doute les Cisterciens n'étaient pas les seuls à adopter la thèse qui depuis a prévalu ; il n'en est pas moins digne de remarque que sur ce point si discuté l'auteur de la *Queste* ait justement présenté l'opinion qui était obligatoire à Cîteaux <sup>4</sup>.

1. Manrique, *Ann. cist.*, III, 320.

2. Ibid., III, 323 sq.

3. En 1200, Innocent III avait voulu soumettre les religieux à des taxes « soi-disant » destinées à la croisade. Cîteaux réclama véhémentement, refusa, ajourna sa réponse définitive. Alors se produisit l'intervention céleste : « Innocentius papa, cum ab ordine « Cisterciensium pecuniam ad iter cruce signatorum contra eorum privilegia exigeret a « B. Maria, ejusdem Ordinis advocata, nimis acriter correptus, ab hac quievit exactio. » Manrique, *Ann. cist.*, III, 360.

4. A. Quid, si in calice post benedictionem panis, vinum non esset ? — C. *Ex consuetudine Ordinis nostri cogimur credere ibi esse corpus Christi... Simile sentio, si post prolationem verborum illorum : Hoc est corpus meum, subsisteret, neque calicis benedictionem perficere posset, Magister Petrus Cantor et sequaces ejus hoc non concedunt...* etc... (opinio falsa). *Dial. Mirac.*, IX, XXVI (Tissier, *Bibl. patr. Cisterc.*, II, 275.)

L'autorité de l'ordre était grande en matière de foi. En 1206, Innocent III adressa au chapitre général une longue lettre où, avec les belles métaphores traditionnelles, il décrivait les dangers que courait la nef de saint Pierre sur les flots déchaînés ; il demandait aux religieux le secours de leurs prières, les priaient de travailler à la propagation de la foi, et finalement leur confiait le soin de « la vigne du Seigneur <sup>1</sup> ». ... « Studeatis eradicare nociva et utilia plantare curetis. » C'était une véritable mission de contrôle et de surveillance de la chrétienté ; l'abbé Arnaud le comprit ainsi, car il choisit aussitôt douze abbés, leur adjoignit quelques moines éprouvés et les chargea d'enquêter sur les hérésies. Comment s'étonner dès lors que l'auteur de la *Queste* confie à des Cisterciens le soin d'éclairer les consciences et de guider les conversions ?

*Politique de l'Eglise.* — Le grave problème du châtimement des impies, qui préoccupait toute la chrétienté, fut discuté à Cîteaux comme partout : on trouve des noms cisterciens parmi les partisans de la douceur et parmi ceux de l'extrême rigueur. Finalement, il apparaît que l'Ordre évita de se prononcer officiellement et resta là-dessus dans cet état d'incertitude et de contradiction où nous avons vu l'auteur de la *Queste*. Saint Benoît, dans le prologue de la Règle, insistait sur la miséricorde de Dieu envers le pécheur <sup>2</sup>. « Nam pius Dominus dicit : nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. » Mais ce texte vénérable pouvait s'interpréter de bien des manières. L'abbé Arnaud, légat apostolique dans la croisade des Albigeois, en respectait le sens le plus apparent quand, chargé de régler la capitulation d'une place albigeoise, il proposait que tous les hérétiques qui demanderaient à se convertir fussent laissés sains et saufs. Mais peut-être qu'en son cœur il eût préféré un dénouement plus violent, s'il est vrai, comme le dit Pierre des Vaux de Cernay, qu'il fut fâché de cette capitulation. « Abbas valde doluit, ut pote inimicos Christi mori desiderans. » D'ailleurs, il laissa finalement les laïcs de l'armée prendre une décision qui équivalait à un massacre général, étendu même aux femmes dont il ne

1. Manrique, *Ann. cist.*, III, 470.

2. *Mon. cist.*, éd. Guignard, p. 5.



réchappa que trois <sup>1</sup>. Voilà, dans la même ane, l'opposition de deux doctrines, de la douceur et de la rigueur. Mais Bernard avait connu de pareilles incertitudes ; lui aussi avait connu la miséricordieuse parole de Dieu, mais lui aussi avait vu que les ennemis de la foi fu sent mis à mort. Dans sa *Lettre aux Templiers*, il fait sans restriction l'appel à la mort des impies : « Nunquam metuentes... de hominibus... » *tum...*, quandoquidem mors pro Christo ferenda et nihil habet criminis et plurimum glorie meretur... <sup>2</sup> Miles Christianus interimit. » Saint Bernard ajoutait à ces affirmations quelques commentaires explicatifs, mais qui, s'appliquant à la situation particulière des Templiers ou des Croisés, n'avaient pas une portée générale évidente. Après lui il était encore possible de préférer l'autre attitude et de ne pas vouloir la mort du pécheur. Un autre docteur cistercien, Alain de Lille, devait faire mieux : il démontra que la parole de miséricorde... « Mortem peccatoris, » se conciliait avec la pire mort. C'est en effet dans son traité *Contre les hérétiques* <sup>3</sup> : « *Mors mortem peccatoris* (Ezech. XVIII), ne s'applique pas à celle du corps, mais à celle de l'âme : il ne veut pas l'immortalité de l'âme, mais qu'elle se convertisse et vive — au sens spirituel... *convertatur et vivat spiritualiter*). De là à l'idée du corps assurant la vie des âmes, il n'y avait pas loin. Voilà tout cas la principale objection supprimée et le martyre des impies permis ; dans le chapitre suivant, Alain montre qu'il peut même être recommandé <sup>4</sup>. Il y a là de quoi justifier les plus impitoyables exécutions. Ce n'est pas le lieu de dissenter sur cet astucieuse dureté cistercienne, ni de l'expliquer soit par la parenté étroite qu'il y avait entre Cîteaux et plusieurs ordres militaires soit par le désir des Cisterciens de combattre l'hérésie des Vaudois, dont l'une des thèses était que de toute façon il

1. « Tres tamen mulieres evaserunt, et eis nobilis dominus... » Buchardi de Marli.  
« ab igne eripuit et S. Ezech. sic reconciliant fecit... » Pat. Lat. t. 115, p. 104.

2. *Patol.*, CLXXXII, 924.

3. *Contra haeretic.*, II, xxii.

4. XXIII. — Quod autem in multis cisterciensibus interdictum sit, videlicet Hieronymus, super Isaiam, dicens : « Non est crudelis qui crudelem requirit, crudelis patientibus esse videtur... » Item, super Ezechielum, « Qui malos percutat eo quod mali sunt, et habet causam interfectionis, scilicet ut occidet pessimos, Dei minister est ». Et Alain est assez érudit pour multiplier les citations analogues.

faut point tuer <sup>1</sup>. Ces redoutables sophismes n'empêchaient d'ailleurs point de nombreux Cisterciens de lutter contre l'hérésie ou l'impiété avec des armes plus douces, de travailler à la conversion et non à l'extermination des pécheurs. Au fond il semble que dans cette controverse le moyen âge ait été, comme en tant d'autres cas, victime de sa manie de l'abstraction. L'impie, l'ennemi du Christ *in abstracto* méritait toutes les rigueurs ; il en était tout autrement du pécheur, car la théologie représentait le péché, en soi, comme un accident essentiellement réparable, comme un état dont elle enseignait les moyens de sortir. Impie et pécheur étaient deux concepts entièrement distincts ; mais dans la réalité humaine, en était-il donc ainsi ? La discrimination eût paru étrangement difficile à quiconque se fût inspiré de l'expérience au lieu de la scolastique. Où s'arrête la faute réparable, où commence le crime mortel ? A quel point de l'insensible progrès du mal s'ouvre pour une créature humaine le droit de se substituer au Juge suprême et d'interdire à une autre créature l'espérance de la conversion ? Entre l'âme bonne mais faible à la tentation et l'âme damnée il y a des degrés infinis, des nuances « aussi indiscernables que celles du col de la colombe » ; et la grâce divine se plaît à bouleverser par ses coups cette subtile gradation, faisant parfois du plus affreux mécréant un pénitent consciencieux, voire un saint de la dernière heure. Ceux d'entre les Cisterciens qui eurent l'usage du monde, comme Césaire de Heisterbach, ont rapporté maint exemple de conversion surprenante. La seule règle qui eût vraiment été à la mesure de la faiblesse humaine était sans doute cette indulgence infinie dont quelques-uns croyaient trouver le précepte et l'exemple dans les textes sacrés.

Ne poussons pas plus loin l'étude de ce débat peut-être insoluble ; nous ne nous y serions pas arrêté s'il ne nous montrait à Cîteaux précisément la même incertitude, les mêmes alternatives de pitié et de rigueur que nous avons vues dans la *Queste*. Le romancier fait également un mérite à Galaad d'avoir épargné les chevaliers mécréants du Château des Pucelles et d'avoir massacré ceux du Château Carcelois, qui peut-être n'étaient

1. Il est à noter que le II<sup>e</sup> Livre du Traité d'Alain de Lille, d'où sont tirées les citations précédentes, est précisément intitulé *Contra Waldenses*.

pas pires. Pareillement, l'abbé Arnaud Amalric trouvait aussi légitime de faire quartier aux Albigeois que de le leur exécuter.

*Prédication.* — Il est heureux pour la réputation de Cîteaux que dans la défense de la religion cet ordre ait employé d'autres armes que le fer et le feu. La propagation de la foi parmi les mondains, la prédication y étaient en grand honneur. Avant l'apparition des grands ordres prêcheurs, Cîteaux tient la première place dans l'histoire de l'éloquence religieuse. Durant « la première phase du XIII<sup>e</sup> siècle, les prélats, les moines de « Saint-Benoît et de Cîteaux jouent dans la chaire le rôle principal. Les frères prêcheurs et mineurs ne les effacent que dans « le deuxième tiers, quand ils ont atteint tout leur développement <sup>1</sup>. » Saint Bernard avait dû à sa prédication une grande part de son extraordinaire prestige. Après lui on trouve la trace, sinon toujours les œuvres, de nombreux Cisterciens qui ne dédaignèrent pas tous de discourir en langue vulgaire. Un certain nombre d'homélies latines qui nous sont parvenues ne sont vraisemblablement que des versions, faites pour conserver sous une forme plus docte des discours qui avaient été réellement prononcés en français. C'était, semble-t-il, un art prisé mais encore assez peu répandu en ce temps que l'éloquence, si l'on en juge d'après le nombre des recueils de modèles ou des ouvrages didactiques destinés aux prédicateurs. Une rhétorique sacrée cherchait à se constituer, et Cîteaux s'y employait activement, comme le prouvent les œuvres d'un Gueric, d'un Alain de Lille, d'un Hélinand, parmi beaucoup d'autres.

L'auteur de la *Queste* partageait, lui aussi, ces goûts et cette étude, puisqu'à plusieurs reprises il a donné aux entretiens de ses personnages la portée générale, l'ampleur et le ton de l'homélie : ce sont là, enchâssés dans le récit, de véritables exercices oratoires <sup>2</sup>.

*L'ascétisme et le mysticisme guerrier.* — Ainsi dans les grandes questions auxquelles l'auteur de la *Queste* a touché, nous le voyons prendre régulièrement la même attitude que l'ordre de Cîteaux. Mais il y a encore entre la *Queste* et Cîteaux un rapport plus profond. Ce qui donnait à Cîteaux, entre

1. Lecoy de la Marche, *Chaire franç.* XIII<sup>e</sup> s., p. 199.

2. Sur la composition et la valeur de ces morceaux, v. le ch. de *l'Exécution littéraire*.

tous les ordres monastiques, une physionomie particulière, et ce qui intéresse le plus notre étude, c'était le principe même de la vie cistercienne, la prépondérance donnée dans la religion à la morale et dans la morale au pragmatisme. Car malgré la diversité croissante de l'activité cistercienne, malgré la quasi-universalité de cet ordre immense au début du XIII<sup>e</sup> siècle, il subsistait chez ces religieux beaucoup de l'état d'esprit des premiers Pères, qui n'avaient fondé un nouveau foyer dans la famille bénédictine que pour y pouvoir vivre plus saintement. La morale pratique restait malgré tout la grande affaire de Cîteaux. Nulle société chrétienne sans doute n'a pris plus rigoureusement pour devise la parole de Job : « Militia est vita hominis super terram <sup>1</sup>. » Par les écrits et surtout par l'action, Cîteaux commente et développe perpétuellement la métaphore militaire par où le christianisme exprimait à la fois sa conception du monde et de la destinée individuelle. C'est la plus énergique piété que le moyen âge ait connue. On sait que cet ordre avait à cœur d'observer scrupuleusement la règle de saint Benoît et même, à l'occasion, de l'interpréter dans le sens de la plus grande austérité. Or, dès le Prologue de la *Regula*, apparaissait cette métaphore, comme un mâle avertissement, comme une sorte de « Garde à vous ! » : « Quisquis abrenuntians propriis voluptatibus : domino Christo vero regi *militaturus*, obedientie *fortissima* : atque preclara *arma* assumis <sup>2</sup>... » Quand un Cistercien parle de la vie sainte, de la tâche imposée au religieux, ou simplement d'un effort particulier commandé par le temps liturgique, c'est toujours en soldat qu'il parle, en « chevalier, » pour traduire comme alors le mot *miles*. Saint Bernard, prêchant « en l'encorement de quaramme <sup>3</sup> », dit : « Nous entrons hui, chier « frere, el tens del saint quaramme, el tens de la *cristiene chevalerie*... » Les annalistes, racontant la conversion de nobles chevaliers, écrivent : ils entrèrent dans la « chevalerie spirituelle » (*spirituali militiae dextras dederunt*) <sup>4</sup>. Les sermonnaires, les auteurs de traités moraux, utilisent et développent

1. Job, VII 1.

2. *Mon. cisterc.*, éd. Guignard, p. 3.

3. *Livre des Rois*, pp. Leroux de Lincy (*Doc. hist. Fr.*), p. 561.

4. Maurique, *Ann. cist.*, I, 148.



la même métaphore, à grand renfort de symboles et d'exhortations, « Quanto fuerit robustior pugna, tanto gloriosior dabitur illis corona. Non titubet, non dubitet athleta Christi, qui « *præliatur* contra astutias serpentis antiqui, qui *pugnat* pro « *percipiendis gaudiis paradisi* ; non lassescat, non decedat a « *bello* ; instet fortiter, dimicet acriter... »<sup>1</sup> D'autre part paraphrasent le passage célèbre de saint Paul, qui est comme le premier modèle de ce thème<sup>2</sup>.

La littérature cistercienne foisonne d'exemples analogues. Ils montrent la prépondérance que Cîteaux donnait dans la vie morale à l'énergie, à l'endurance, à la vigilance, qui sont qualités militaires. Mais ils permettent aussi de mesurer les singuliers effets psychologiques qu'a pu avoir la rude métaphore hébraïque. Peu à peu, par l'amplification, la complication continuelles, la métaphore est devenue allégorie, et l'allégorie s'est substituée dans les esprits à la réalité. On a vu le monde comme un champ de bataille, et tout homme pieux comme un soldat. Le mysticisme a prêté à la chrétienté une figure guerrière. L'humble religieux qui, dans le fond de sa cellule, s'efforce à la sainteté par les pratiques — comme allégoriquement aux héros d'épopée : lui aussi est un combattant, un « chevalier », champion du plus grand roi du monde. Par la vertu des mots, il transpose son propre personnage ; porte-t-il le froc ou l'armure ? C'est tout un. A chaque geste de sa dévotion, il croit voir la légion de démons qui l'entoure refluer et fuir comme des Sarrasins devant l'épée d'un Roland. Mais ce rêve de chevaleresque sainteté, on le reconnaît, c'est toute la *Queste*. Galaad, les « serjans Jhesucrist » et toute cette prouesse « esperitel », ce n'est que la réalisation romanesque de la métaphore essentielle de Cîteaux.

Ce combat spirituel, Cîteaux, dès sa fondation, voulait le

1. Sermon de l'abbé Oger. *Patrol.*, CLXXXIV, 908.

2. Circumda itaque tibi fortem armaturam, ut possis stare contra tantam nequitiam (démons). Indu cor tuum charitatem, ut non timeas. Pone scutum fidei, ut non timeas quod loquar. Summe scutum fidei, pone galeam salutis et spei in capite tuo. sint pedes tui calceati in preparationem evangelii pacis, ut nullus in te pateat locus insidiosis potentis adversarii » (Anon. *Tracta de ordine vite* (*Patrol.*, CLXXXIV, 579).



soutenir surtout par l'austérité de la vie. Il est sans exemple qu'une vertu si tendue ne se relâche pas avec le temps ; l'ordre de Cîteaux finit par connaître la même corruption de richesse, d'orgueil et de mollesse qu'il reprochait tant à Cluny. Certains témoignages semblent dater du début du XIII<sup>e</sup> siècle les premiers indices de cette décadence morale. Wauchier de Denain a entremêlé à ses traductions en prose des *Vitae Patrum* des réflexions en vers qui sont souvent des attaques contre les Cisterciens. Mais il n'est pas impossible de voir dans ces traits de Wauchier l'effet d'une animosité personnelle contre un ordre puissant, autoritaire, et dont l'affectation de sévérité attirait naturellement la médisance <sup>1</sup>.

Il est donc permis de penser, comme nous y autorise le témoignage de Jacques de Vitry rapporté plus haut <sup>2</sup>, qu'à l'époque où fut écrite la *Queste*, Cîteaux n'avait pas encore dégénéré et que les *Consuetudines* élaborées au Chapitre général de 1151 étaient encore à peu près complètement respectées. Ce n'est pas le lieu de retracer d'ensemble les Statuts de l'Ordre, ni de rechercher ce que les Usages cisterciens ajoutaient d'obligations précises aux recommandations plus théoriques de saint Benoît. Bornons-nous aux quelques traits caractéristiques qui aident à l'intelligence de la *Queste*.

L'austérité cistercienne se marquait fortement à la nourri-

1. C'est tout ce qu'on peut tirer, notamment, du passage où, après avoir conté l'histoire de deux moines qui oublièrent leur repas à chanter des psaumes, Wauchier ajoute :

Seignor, tex genz ne sont or mie.  
Or cuide en que cil de Citiax  
Traient grief paine de famine :  
Qu'iert dont de cex qui de racines  
Vivoient et d'erbe menue ?

(ap. *Hist. Litt. Fr.* xxxiii, 277.)

Il ne faut pas faire plus de fonds, croyons-nous, sur un sermon d'Hélinand très dur pour ses frères de Cîteaux : « Maximam viro mihi luctus praestat materiam » (dit la Vierge à un anachorète anglais), « paucula gens illa... ordo Cisterciensium. Nunc autem « adeo carnalis effectus est, ut de fervore spiritus nil prorsus habeat, carnis curam faciens « in desideriiis... Nihil quaerunt in ordine nisi voluptatem corporis et vanitatem cordis. » (*Vers de la Mort*, éd. S. A. T., préf. p. xxv sqq.) Même si on admet l'attribution, contestée par Tissier, de ce sermon à Hélinand, c'est un écrit tardif, c'est la diatribe traditionnelle du vieillard — *laudator temporis acti* — contre la génération nouvelle. D'ailleurs Hélinand eut de tout temps un esprit âpre que l'âge ne devait pas rendre plus indulgent.

2. V. p. 56.

ture des frères. Les moines de Cluny avaient déjà été recherchés<sup>1</sup> ; les Cisterciens prétendirent revenir à la vraie règle, en s'imposant un régime monotone et surtout en s'abstenant de viande, « Intra monasterium nullus recedat carne aut sagimine, nisi omnino infirmi et artitici combelli. Similiter et intra curtes grangiarum, nisi propter eadem causas et etiam propter mercenarios<sup>2</sup>. » Cette prescription était considérée comme essentielle et, pour cette raison, soigneusement maintenue en vigueur, comme le prouvent deux témoignages du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Le premier est la décision du chapitre général de l'Ordre en 1209, « In capitulo nulla... nisi quod tamen abstinentia carnum arctius obstat... » « precepta est, si forte aliquis sub typo infirmitatis intrepisset... » « abusus...<sup>3</sup> » Le second est encore un passage de Jacques de Vitry<sup>4</sup> : « Carnes nisi in gravi infirmitate non manducant. L'auteur de la *Queste* tenait pareillement en suspicion les mets de chair. Car lorsqu'il veut retirer quelqu'un de ses personnages du siècle vers la sainteté, il commence par lui imposer l'abstinence totale de viande. Ainsi Lancelot, au moment où sa conversion devient définitive<sup>5</sup> : « Et encor vos comant je que tant come vos serez en ceste queste ne mengiez de char ne ne bevez de vin<sup>6</sup>. » De même Bohort s'engage dès le début à ne vivre que de pain et d'eau, sans ces « grosses viandes qui moient l'ome a luxure et a pechié mortel<sup>7</sup> ».

Dans ces passages de la *Queste*, le vin est réprouvé à l'égal de la viande : c'était aussi une idée cistercienne que cette crainte du vin. On en trouve mainte trace dans les règlements de l'Ordre. Saint Benoît, dans la *Regula*, en autorisait à regret l'usage très modéré<sup>8</sup>, en ajoutant que l'abstinence totale con-

1. Au temps de la *Queste* déjà, le relâchement des mœurs clunisiens inquiète les visiteurs. Cf. Dom Anger, *Chapitres généraux de Cluny* (Revue Mabillon, 1892).

2. Consuetudines, Guignard, *Mon. cist.*, p. 256.

3. Manrique, *Ann. cist.*, III, 512.

4. *Hist. occid.*, 15.

5. Cf. Sommer, VI, 92.

6. Le détail de cette conversion de Lancelot sera d'ailleurs étudié plus loin.

7. Sommer, VI, 119.

8. « Credimus eminam vini per singulos sufficere per diem » (*Regula*, *Mon. cist.*, Guignard, p. 35).

venait bien mieux au moine « quia vinum apostatare facit etiam sapientes ». Cîteaux interpréta « selon l'esprit » ces indications du législateur. Tout en faisant partie de la pitance journalière, le vin fut interdit le plus souvent possible, notamment par le moyen des peines disciplinaires <sup>1</sup>. En outre, on tenait à ce qu'il fût toujours bien coupé d'eau : le chapitre général de 1194 le rappela encore <sup>2</sup>.

Ce que Cîteaux pourchassait par l'interdiction des viandes et du vin, par la monotonie et la mesquinerie des repas, c'était la sensualité, la luxure aux mille formes. Et c'est aussi de la luxure que la *Queste*, par ses austérités toutes semblables, veut préserver ses héros. On le voit bien dans l'épisode où Perceval, pour avoir bu du vin, manque de se laisser prendre aux charmes d'une diablesse, « quia vinum apostatare facit etiam sapientes ». Semblable mésaventure était d'ailleurs arrivée à deux frères de Cîteaux : coïncidence à signaler. Mais le plus grand danger à éviter, c'est la compagnie des femmes : car la Femme, l'Amour, sont les fourriers de Satan, comme on sait. Contre la femme, Cîteaux multiplie les précautions : pas de femmes au monastère, ni dans les bâtiments des convers : la défense est explicite et les mauvais prétextes sont prévus <sup>3</sup>.

L'entrée de la *Queste* du Graal n'est pas moins interdite aux femmes que celle de Cîteaux. De même que les moines devaient mener loin de la femme leur guerre spirituelle, de même les chevaliers de la Table Ronde ne doivent point être accompagnés de femmes dans leur quête. Et c'est un moine qui leur apporte cet ordre, au nom d'un personnage qui ne peut être que le chef de son ordre. Le passage vaut d'être cité :

« Chascune dame ou damoisele, fust espousee fust amie, dist

1. Cf. *Mon. cist.*, Guignard, p. 274.

2. « Vinum in conventu non apponatur, nisi prius fuerit aqua dilutum » (*Ann. cist.*, III, 285.) Cf. encore la défense faite au moine hors de son couvent de boire du vin pur : « Nec vinum bibere nisi bene aquatum. *Consuetudines* » (*Mon. cist.*, Guignard, p. 264).

3. « Remota omni occasione sive nutrimentorum augendorum vel conservandorum, sive rerum monasterii quarumlibet, ut quandoque necesse est, lavandorum, sive denique cujuscunque necessitatis, feminarum cohabitatio nobis et conversis nostris omnino interdicta est. Ideo nec intra curtes grangiarum hospitari nec monasterii portam ingredi permittuntur. » (*Ibid.*, 251). La même défense est répétée dans les *Usus conversum*, afin que nul n'en ignore (*ibid.*, p. 282).

« a son chevalier que ele feroit avec lui en la que te, et ot l'hoiz  
 « de tex qui de legier s'i acordaissent et qui tot le volentent,  
 « ne fust .i. preudom vielz, vestuz de robe de religion, qui l'hoiz  
 « entra apres souper. Et quant il vint devant le roi, il parla  
 « haut que tuit le porent oïr, et dist : « Oïez, Seignor chevalier  
 « de la Table Reonde qui avez juré la que te del Saint Graal  
 « Ce vos mande par moi Nascienz li hermites, que nul en ceste  
 « queste ne maint dame ne damoisele qu'il ne chace en pechié  
 « mortel ! » Dans le ton solennel de cette déclaration, ne sent-on pas quelque chose de la majesté d'une loi, d'une Règle ?

*Les ordres militaires.* Ces prescriptions et toutes celles qui s'y ajoutaient pour régler jusqu'au menu détail la vie des frères de Cîteaux avaient pour but suprême de tenir toujours les consciences en éveil, les énergies tendues. C'était un ascétisme parfait, où l'on retrouve le même mépris de la vie corporelle, le même désir de « chastement de la char » que dans la *Queste*. Mais le combat pour Dieu, la « chevalerie Jhesucrist » n'était pas à Cîteaux une simple métaphore. De très bonne heure le caractère énergique et plus actif que spéculatif de la piété cistercienne avait préparé cet ordre aux entreprises militaires et lui avait valu la faveur de ceux qui, aux frontières de la chrétienté, combattaient les ennemis du Christ avec des armes matérielles. La mort de l'abbé Robert, fondateur de Cîteaux, avait été marquée par des prodiges célestes, parmi lesquels on avait vu des soleils qui furent interprétés, dans la suite, comme le signe des nombreux ordres militaires qui devaient sortir de Cîteaux <sup>1</sup>. Sans doute tout ordre riche et puissant devait nécessairement prendre part à cette continuelle guerre sainte qu'entretenait le zèle de la chrétienté entière. Cluny avait, aux <sup>x</sup><sup>e</sup> et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles, jeté sur les Maures d'Espagne mainte expédition qu'excitaient les chants des trouvères <sup>2</sup>. Cîteaux reprit cette œuvre avec une ampleur nouvelle. En 1198, la lutte contre les Infidèles faisant trêve en Orient, l'attention se tourna vers la Livonie. Un moine cistercien, Bertoldus, fut le promoteur de cette croisade où il trouva la mort et d'où sortit l'Ordre des Chevaliers

1. Sommer, VI, 15.

2. Manrique, *Ann. cist.*, I, 21.

3. Bédier, *Légendes épiques*, III, pass.



Porte-glaive <sup>1</sup>. Mais ce fut encore en Espagne que Cîteaux eut la plus belle postérité militaire.

Au témoignage des historiens de l'Ordre, on peut presque dire que c'est Cîteaux et sa descendance qui a délivré l'Espagne du joug des Maures. « Fortissimi equites Cistercienses, Calatravae, Alcantarae, Christi et Montesiae Castellam, Lusitaniam, Valentiam atque Hispaniarum regna Mauris sua virtute eripuerunt... Ex dictis porro ordinibus plerique institutum cisterciense etiamnunc observant, et non pauci, qui jam desierunt aut aliis accesserunt, olim observant. Adeo quidem ut non immerito ordinem cisterciensem Hispaniae a Maurorum jugo vindicem nuncupare possimus <sup>2</sup>. » En 1158, le roi Don Sanche, ne sachant comment sauver des Maures la position stratégique de Calatrava, que les Templiers venaient d'abandonner, en fit donation à Cîteaux et à l'abbaye de Fitero <sup>3</sup>. L'abbé fit publier qu'une indulgence plénière était accordée à tous les défenseurs de Calatrava, et eut en peu de temps une petite garnison. Peu à peu, il amena une bonne partie de ces compagnons à entrer dans son ordre, tout en restant des soldats. Telle fut l'origine de cette branche militaire de la famille cistercienne. On y observait le statut de Cîteaux et on en gardait même l'habit, à la longueur près, « ut militaris agilitas exposcebat ». Une trentaine d'années plus tard, le maître de Calatrava vint au chapitre général de Cîteaux, pour demander une incorporation plus étroite à l'ordre. Le chapitre décida que Calatrava serait fille de Morimond, avec toutes les conséquences hiérarchiques et administratives de la filiation. Une lettre de Cîteaux rappela aux frères de Calatrava le genre de vie qu'ils devaient mener (1187). Enfin, en 1198, un bref du pape Innocent III confirmait l'existence et l'affiliation à Cîteaux de cet ordre militaire. Ainsi les chevaliers de Calatrava n'étaient que des moines cisterciens parmi les autres ; ils avaient leur place dans la hiérarchie de l'ordre, leur voix au chapitre général ;

1. Manrique, *Ann. cist.*, III, 327-8.

2. Miraëus, *Orig. monast.*, 5, 9, ap. Henriquez, *Fascic. I*, 252.

3. « Ego rex Sanctius — facio chartam donationis... Deo et B. Mariae, et sanctae congregationi cisterciensi et vobis Dom. Raymundo abbati Eccle. S. Mariae de Fiterio et omnibus fratribus vestris, ... de villa quae vocitatur de Calatrava... » Manrique, *Ann. cist.*, II, 393-4.



seulement ils menaient le grand combat avec d'autres frères que leurs frères.

Une parenté à peine moins étroite rattachait à l'un l'autre ordre militaire espagnol, Alcantara. Il avait d'abord porté le nom de Saint Julien del Pi, puis, en 1157, de Saint Julien de Salamanque, qui était cistercien, leur donna l'habit de l'ordre. Comme les chevaliers de Calatrava ils portèrent, du moins un certain temps, l'habit cistercien adapté au milieu militaire. Mais ils n'étaient pas soumis à l'autorité de Cîteaux, ils restaient en marge de l'Ordre <sup>1</sup>.

Enfin, le plus puissant et le plus célèbre des ordres militaires, le Temple, avait été fondé sous les auspices de Cîteaux et gardait à cet ordre une amitié particulière. C'est au concile de Troyes (1128), où assistaient, outre de nombreux prélats, l'abbé de Cîteaux et Bernard, abbé de Clairvaux, que fut élaborée la règle des Templiers et que l'habit blanc leur fut donné. L'opuscule de saint Bernard *Ad milites Templi* conserve le souvenir du temps où la sagesse cistercienne guidait les combattants du Temple. Une lettre de saint Bernard au pape Eugène accuse aussi la fraternité des deux ordres. Les Templiers s'interdisaient de recevoir dans leurs maisons des transfuges de Cîteaux ; (il ne semble pas toutefois que cette règle ait été longtemps observée). Enfin, dans le serment du maître des Templiers de Lusitanie se trouvaient, selon certains auteurs, les phrases suivantes : « Deinde promitto submissionem meam generali magistro ordinis, et obedientiam secundum *statuta beati patris nostri Bernardi*... Religionis personis verbis, armis et bonis operibus auxilium non denegabo, *præcipue monachis cisterciensibus et eorum abbatibus, tanquam fratribus et sociis nostris* <sup>2</sup>. »

Il y avait d'ailleurs entre les deux ordres des relations personnelles, des visites, des voisinages. Depuis les dernières années du XIII<sup>e</sup> siècle, Cîteaux avait des maisons en Terre Sainte, au Mont Thabor <sup>3</sup>, et se trouvait ainsi quelque peu mêlée à ces choses d'Orient où les Templiers avaient une si grande part.

1. Manrique, *Ann. cist.*, II, 280.

2. *Ann. cist.*, I, 157.

3. Jacques de Vitry, *Hist. occid.*, 15.

Nous ne voulons point retracer l'histoire des rapports des deux ordres, mais il est une circonstance que nous nous ferions scrupule d'omettre, à cause des hypothèses qu'elle suggère.

Aux environs de 1222, c'est-à-dire dans l'espace de temps où la *Queste* fut composée, sous l'abbé Robert II, un certain Nonus Artandus, ancien Templier, se fit moine à Clairvaux. Nous ne connaissons rien de cet homme, de son origine, de sa carrière ; mais nous savons qu'il rapporta d'Orient de précieuses reliques. « Artandus ex Templi milite factus monachus Claraevallis pretioso reliquiarum gazophylacio sacrarium basilicae deco-  
« ravit <sup>1</sup>. » C'étaient des reliques de Jésus, notamment des fragments de la Croix « portiones Ligni Domini », d'après l'*Inventarium Reliquiarum Claraevallis*, où il est aussi fait mention, à ce sujet, d'une table d'argent <sup>2</sup>. L'esprit s'arrête volontiers sur cet inconnu, dont la double carrière ressembla à celle du Perceval de la *Queste*. En lui, autour de lui, que de choses rappellent la *Queste* ! Un chevalier de Dieu, « miles Christi » (nom que saint Bernard appliquait aux Templiers), qui comme Galaad porte l'écu blanc à la croix vermeille <sup>3</sup> ; qui, comme Galaad, Perceval et Bohort, combat « es parties de Babiloine » ; qui enfin, comme Perceval, se retire en un monastère et y continue avec d'autres armes la lutte contre le mal ; un « serjant Jhesucrist » qui, ayant porté l'armure et le froc, réalise dans l'unité de son existence terrestre la confusion de la croisade allégorique et de la vraie, n'est ce pas déjà presque un personnage de la *Queste* ? Et que dire de ces reliques de Jésus, qui font penser à « l'escuele ou Jhesucrist menja l'aigniel le jor de Pasques o ses « disciples », de la Table d'argent, pareille à celle où était posé le Graal, et surtout du Bois de la Croix, dont la *Queste* a utilisé et transposé la légende avec tant d'art dans l'allégorie de la Nef de Salomon <sup>4</sup> ? Un tel ensemble méritait d'être signalé : qui sait ce qu'il pouvait suggérer à l'imagination d'un rêveur ? On a peine à se défendre ici contre la séduction des hypothèses aventureuses.

1. *Gallia christ.*, IV, 805.

2. *Ann. cist.*, II, 548.

3. C'était en effet le blason des Templiers depuis le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

4. V. l'étude de cette allégorie dans le chap. suivant.

Ainsi le monachisme cistercien, grâce à cette foule militante qui l'entourait et le pénétrait, pouvait mieux que les autres communautés concevoir la vie chrétienne comme un combat à la fois réel et figuré, identifier les efforts moraux et les efforts guerriers, confondre l'ascétisme et l'héroïsme. C'est ce que montre parfaitement l'opuscule de saint Bernard cité par l'abbé de Clairvaux y trace un programme de chevalerie rituelle », en même temps que d'ordre militaire. L'abbé de Clairvaux répond à ce programme plus parfaitement que ne peut jamais le faire un vrai Templier.

*Le « roman » de Cîteaux.* — Ce zèle combatif, cet entraînement constant à l'effort physique et moral aurait dû, semble-t-il, donner aux Cisterciens une connaissance précise de l'homme et de ses faiblesses, une intelligence réaliste des conditions de la vie terrestre. Il n'en est rien. Au fond, ces grandes ardeurs ascétiques ne se soutiennent que par la croyance aux interventions providentielles. Leur caractère propre est de ne point mesurer leur effort aux chances réelles de succès, mais au mérite spirituel de cet effort. L'ascétisme est volontiers mystique : dans les péripéties du combat où il s'évertue, il attend, il découvre l'assistance miraculeuse du Seigneur. Cîteaux s'est sentie d'autant plus favorisée de grâces surnaturelles qu'elle prenait plus de peine pour les mériter. Le récit traditionnel des débuts de l'ordre n'est qu'une longue suite de miracles. On y voit Dieu collaborant étroitement avec les Pères, tant ils étaient saints, leur multipliant les avertissements, les apparitions, les secours matériels et les bienfaits spirituels. L'esprit cistercien se délassait de l'étroitesse austère de la Règle dans ces belles histoires merveilleuses qui lui apportaient un infini de rêves et d'espérances. Ce que chacun pouvait avoir de notion innée du possible et du réel s'y dissolvait ; on escomptait, pour faire l'infaisable, l'assistance de Dieu promise par saint Benoît <sup>1</sup>. C'était comme le roman de Cîteaux. On voudrait s'y attarder, en tirer une manière d'anthologie, qui ressemblerait souvent à la *Légende dorée*, et plus

1. « Si cui fratri aliqua forte gravia aut impossibilia injunguntur, suscipiat quidem et jubentis imperium... et ex caritate confidens de adjutorio Dei obediat » (*Reg. S. Benet.*, Guignard, *op. cit.*, p. 54). Confiance justifiée d'ailleurs, selon l'esprit cistercien, par un grand nombre d'histoires miraculeuses.

d'une fois à la *Queste du Saint Graal*. Qu'on en juge du moins par un exemple :

L'abbé cistercien Martin de Pairis rapporta de Constantinople, en 1205, des reliques d'un grand prix : du sang du Christ et du bois de la Croix. Son voyage fut marqué par divers prodiges, dont le plus rare fut l'office qu'il vit célébrer par des anges autour de son reliquaire : « Non dormiens, sed vigilans certissime, vidit Angelos duos in eodem loco, ubi sacrae servabantur reliquiae... Qui Angeli circa scrinium in quo sacra Dei muncra claudabantur, mirae devotionis officium satagere videbantur, et Deum, qui haec famulo suo contulisset, omni reverentia collaudare <sup>1</sup>. » Entre cet office des reliques du Christ et l'office du Graal, où des anges « amenistroient le saint vessel » et chantaient les louanges de Dieu, on voit assez l'analogie frappante d'inspiration et de facture.

Mais ce merveilleux nous intéresse peut-être plus encore quand il est guerrier. Les exploits prodigieux des héros de la *Queste* ont leur pendant — pour ne pas dire leur modèle —, dans ceux des chevaliers cisterciens. En 1212, Cîteaux prêcha une croisade destinée à secourir les chevaliers de Calatrava et à reprendre leur ville aux Sarrasins. Beaucoup de Français se croisèrent et firent à eux seuls à peu près toute la besogne, selon l'éternelle coutume de la race. Une lettre du roi Alphonse de Castille au pape relate leurs exploits et, entre autres, une bataille qu'ils livrèrent à plus de 150.000 Sarrasins : ils en tuèrent 100.000, en ne perdant eux-mêmes que 25 ou 30 hommes <sup>2</sup>. On ne fait pas mieux dans la *Queste*.

D'autres merveilles cisterciennes nous rapprochent plus encore des romans chevaleresques. Tel est cet épisode de croisade où l'on voit saint Bernard jouer auprès du roi de Jérusalem, Amaury, le même rôle que, dans la *Queste* et l'*Estoire*, Josephes auprès du roi de Sarras Evalach. Amaury était alors en guerre contre le chef païen Sarrakon (?). Une nuit qu'il dormait avant la bataille, saint Bernard, mort depuis longtemps, lui apparut et lui reprocha ses péchés. Amaury se confessa au saint, qui bénit alors la croix

1. Gunther, ap. Manrique, *Ann. cist.*, III, 452. — *Exuviae sacrae Constant.* (p. p. Sté Orient latin), I, 116 sqq.

2. Manrique, *Ann. cist.*, III, 564.

que le roi portait toujours au cou. « Et trino ienaculo cruci  
« impresso, consolabatur eum dicens : Confide, Rex, in hoc  
« signo vinces ; et in periculo timori magno, quod nunquam  
« hactenus expertus es, sine ulla lione tui hostis tunc  
« evades. » Au jour, la bataille se livre, Amaury, vainqueur mais  
isolé des siens et cerné, va périr ; il se souvient alors de la croix, il  
invoque saint Bernard et lui promet, s'il échappe, d'aller  
croix à Clairvaux. Aussitôt il est secouru par trente de ces cheva-  
liers et quinze Templiers. Et la croix, à Clairvaux, fut placée sur  
la Table d'argent avec les reliques de Nonus Artandu<sup>1</sup>. Qu'on  
relise dans la *Quête de la Toison d'Or* de Brunet de Latour<sup>2</sup> on  
serra frappé de l'analogie des deux récits, qui reprennent et  
accommodent de façon presque identique la célèbre aventure  
constantinienne. Dans tous deux un saint moine (ou un pape, peu  
importe), confère par le signe de la croix une vertu salvatrice à  
un objet que porte un roi combattant ; dans tous deux ce roi  
remporte d'emblée la victoire, mais, par un rebondissement  
identique, il est alors en péril extrême, dont il est sauvé par une  
prière faite sur l'objet consacré. Enfin dans tous deux le roi se  
convertit, et, coïncidence plus significative, l'objet miraculeux  
est par lui remis à une abbaye *cistercienne*. Il paraît invraisem-  
blable que la parenté de ces deux récits soit fortuite.

Le légendier cistercien est épars dans de nombreux auteurs ;  
sans doute pourrait-on y découvrir encore mainte histoire mer-  
veilleuse dans la manière des romans du Graal. Mais il ne s'en  
trouverait pas aisément une plus joliment voisine de la *Quête*  
que celle de Walter de Birbach, que conte Césaire de Heisterbach.  
C'est une singulière figure que celle de ce chevalier à la fois  
mondain et religieux, dont les aventures se déroulent en marge  
de Cîteaux, aux confins du monde chevaleresque et du monde  
monastique. Il fréquentait les tournois, conduisait des hommes  
d'armes ; mais en même temps sa dévotion singulière à la Vierge  
lui donnait un peu déjà l'air d'un religieux. Sa vie fut embellie  
de miracles comme celle d'un saint moine, mais c'étaient des  
miracles chevaleresques. Un jour, allant à un tournoi avec

1. Joannes Picardus, *add. vitæ S. Bernardi*. — *De S. Bern. miraculis*. — *Invent. reliq. Clairévall.*

2. Cf. Sommer, *VI*, 24<sup>re</sup> sq.



d'autres chevaliers, il voulut entendre la messe. Ses compagnons le quittèrent pour n'être pas en retard. Il se rendit à un monastère, se fit chanter l'office de la Vierge et reprit son chemin. Au bout de quelque temps il rencontra des chevaliers qui revenaient du tournoi, et leur demanda qui avait l'avantage. — C'est un certain Walter de Birbach, lui fut-il répondu. Étonné, croyant à quelque méprise, il poursuit sa route et arrive le soir au lieu du tournoi. Or voici qu'à peine installé sous une tente il voit arriver une troupe de chevaliers qui viennent se rendre à lui, prétendant qu'il les a vaincus. Il comprit alors que la Vierge, pour le dédommager de la journée qu'il avait perdue pour elle, avait envoyé au tournoi un ange tout semblable à lui et qui lui avait gagné le prix. Une autre fois, pendant une messe où assistait Walter, le prêtre reçut du ciel une croix d'or avec un bref disant : Donne ceci à mon ami Walter de Birbach. Il la remit au chevalier qui y reconnut aussitôt une nouvelle faveur de la Vierge. Plus tard, tout en restant dans le siècle, il se consacra à sa protectrice céleste, et lui rendait hommage comme à une reine terrestre. Lorsqu'il se retira enfin au monastère d'Hemmenrode, il eût pu garder son armure : il en avait fait un habit aussi religieux que la robe cistercienne <sup>1</sup>.

Walter de Birbach, comme les ombres incertaines de quelques chevaliers du Temple ou de Calatrava, mais avec plus de netteté, avec une plus évidente auréole de légende, c'est encore une personne où la vertu chevaleresque s'idéalise au point de n'être plus que le signe de la vertu chrétienne, c'est, pour ainsi dire, une *préfiguration cistercienne des chevaliers du Graal*.

De l'ensemble des textes cisterciens, depuis la *Règle* jusqu'à cette floraison de légendes où s'épanouit un mysticisme romanesque, se dégage donc une image du christianisme qui ressemble par maint trait caractéristique à celle qu'a tracée l'auteur de la *Queste*. La prééminence donnée par la *Queste* à Cîteaux sur tout le clergé prend ainsi sa véritable valeur. Ce n'est pas une fantaisie d'écrivain, ni un simple hommage rendu à un ordre puissant et vénérable : c'est la marque d'une parenté d'esprit.

1. Caes. Heisterb., *Dial. de Mirac.* (Tissier, *Biblioth. patr. cisterc.*, II ; *Ann. cist.*, III, 138).

Les « blancs moines » peuvent sans étonnement prétendre aux aventures de la *Queste* : ils sont là chez eux.

*Les scènes cisterciennes de la Queste.* — Aussi n'est-on pas surpris que certains détails, certaines « scènes » de la vie chrétienne prennent dans ce roman une couleur cistercienne. Telle est la prière que fait Perceval agenouillé vers l'orient : pour lui, qu'il s'agit de plusieurs reprises on trouve présente par les *Conventualines*. Tels sont les offices de la Vierge, qui sont les offices particuliers mentionnés dans la *Queste* et le sont deux fois, avec un honneur spécial <sup>1</sup>. Or on sait le culte exceptionnel que les Cisterciens avaient voué à la Vierge : « Cisterciensis ordo... inter » religiones ceteras gloriosae Virgini singularitate devotion... » adscriptus ex institutione primaria », écrivait Grégoire X <sup>2</sup>. L'office de la Vierge existait avant Cîteaux ; mais il fut adopté avec une ferveur particulière par cet ordre, dont tous les membres, selon des témoignages de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et du début du XIII<sup>e</sup>, récitaient les Heures de la Vierge <sup>3</sup>.

On peut rapprocher d'un usage cistercien le début du roman. Si, la veille de la Pentecôte, la cour d'Artus revient du service divin et veut se mettre à table « a hore de none », c'est que ces choses se faisaient à cette heure-là, ce jour-là, à Cîteaux <sup>4</sup>.

De même n'y a-t-il pas, dans le passage de la *Queste* où Jésus est représenté ouvrant les bras au pécheur et criant : « Venez, venez ! » un souvenir de la *Regula* <sup>5</sup> ?

C'est encore un usage cistercien que semble rappeler la belle description du châtimement d'un pécheur, qui est un grand coupable mais non point un damné. Lancelot, qui n'a pas pu pénétrer

1. 1<sup>o</sup> Au chapitre, par exemple, après la leçon *Et aliam... etiam... etiam...* « surgant fratres et vertant se ad orientem, dicunt... » (Guignard, *op. cit.*, p. 168).

2<sup>o</sup> Au Kyrie Eleison, « prosternant se ad terram et dicunt... » (Guignard, *op. cit.*, p. 168).

3<sup>o</sup> A la fin du chapitre : « Tractatis igitur que tractatis... etiam... etiam... etiam... » (Guignard, *op. cit.*, p. 172).

4. 1<sup>o</sup> Lancelot, chez l'ermitte, entend les vers de la messe de la Vierge (Guignard, *op. cit.*, p. 172).

2<sup>o</sup> La dernière messe, qui marque le moment où le pécheur est enfin converti et est admis à la messe de la « Glorieuse Mère Dieu ».

3. *Ann. cist.*, I, 10.

4. *Ibid.*, I, 41.

5. « De vigilia pentecostes... Ante nonam celebratur officium... » (Guignard, *op. cit.*, p. 122).

6. *Queste* : « Tot en tel maniere a N. S. estendus ses braz... et orle forais : Venez venez ! » (Sommer, p. 47). *Regula* : « Divina cotidie clamans quid nos ammonet vox... » Et quid dicit ? *Venite, filii...* » (Guignard, *op. cit.*, p. 3).

dans le sanctuaire, gît à terre, le heaume enlevé. Il voit passer près de lui une procession qui porte le saint Graal, et il ne peut se lever. Ensuite ses armes, son cheval, lui sont pris et donnés à un chevalier pieux. La « peine des fautes graves », à Cîteaux, ressemblait fort à cela. Le coupable restait à la porte du sanctuaire, gisant à terre, tête nue, sans mot dire, tout le temps que durait l'office divin ; et les frères en se retirant passaient près de lui. Les objets dont il se servait étaient brisés ou distribués aux pauvres <sup>1</sup>. L'auteur de la *Queste* a répété, vers la fin de son livre, cette description de châtement, en y mêlant des intentions différentes : cette fois encore Lancelot reste étendu, sans mouvement, à la porte du sanctuaire, et cette punition dure autant de jours que sa mauvaise vie avait duré d'années. Le dramatique rite cistercien avait apparemment frappé l'imagination de l'auteur de la *Queste*.

Mais c'est surtout quand la *Queste* parle soit de quelque vertu essentiellement monastique, soit de confession, de conversion, de retour à Dieu, que les ressemblances cisterciennes s'y accusent. On le conçoit ; sur de telles matières la littérature cistercienne était abondante en modèles. Ainsi, quand l'auteur de la *Queste* parle de l'humilité, il s'inspire du texte même de la *Regula*, qui consacre à cette vertu capitale un long passage d'analyse.

« Humilité vet dolcement et soef le chief enclin », dit la *Queste*.  
 « Ele ne fet pas ausi come fesoit li Fariseuz qui disoit quant il  
 « oroit au temple : « Biaux Sire Deus je te rent graces et merciz  
 « de ce que je ne sui pas ausi malves ne aussi desloiaus come sont  
 « mi voisin. » Teus n'estoies tu pas, ainz sembloies le publicain  
 « qui n'osoit regarder l'ymaige Dex, que Dex ne se corrocast  
 « a lui por ce qu'il estoit trop pechierres, ainz estoit loing de  
 « l'autel et batoit sa colpe et disoit : « Biaux Sire Deus Jhesu-  
 « crist, aiez merci de cest pecheor ! » En tel maniere se doit main-  
 « tenir qui velt acomplir les euvres d'umilité. Ensi fesoies tu

1. 1<sup>o</sup> « Qui pro gravioribus culpis ab oratorio et a mensa excommunicatur : hora qua opus Dei in oratorio percelebratur ante fores oratorii prostratus jaceat nihil dicens, nisi tantum posito in terra capite, stratus pronus omnium de oratorio exeuntium pedibus (*Regula*, Guignard, *op. cit.*, p. 38).

2<sup>o</sup> « Vasa quibus utitur aut frangantur aut pauperibus erogentur. Ad fores oratori  
 « prostratus jaceat in terra, non habens caputium in capite... Qui vero exeunt, per ante  
 « eum exeant... (*Consuetudines*, Guignard, *op. cit.*, p. 268).

« quant tu estoies damoisiaus, car tu amoies et crenoyes ton  
« criator suz totes choses et disoies que len ne devoit nule ter-  
« riene chose douter, mes len devoit douter. Celui qui puet de-  
« truire cors et ame et bouler en enfer <sup>1</sup> »

Et saint Benoît :

« Undecimus humilitatis gradus e t, si cum loquitur moni-  
« chus, *leniter... monachus ubicumque seden, ambulans vel*  
« *stans, inclinatio sit semper capite...* jam se tremendo judicio Dei  
« presentur et timet deum... *hic ubi pater et filius et*  
« *evangelicus fixis in terram oculis dixit : « Domine non sum*  
« *dignus ego peccator levare oculos meos ad celum...* » Ergo his  
« omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad cari-  
« tatem Dei perveniet illam, que perfecta foras mittit timorem <sup>2</sup>.

Les détails caractéristiques de l'expression *Propter*... dans la suite des idées sont les mêmes. Il faut noter spécialement l'attitude donnée par la *Queste* à l'Humilité personnifiée ; elle ne s'accorde point avec les représentations figurées de cette vertu, si fréquentes dans les églises <sup>3</sup>, et cette dissemblance ne fait qu'accuser la ressemblance avec le texte de saint Benoît. Quant à la suite du développement, on remarquera qu'elle n'est pas continuellement logique dans la *Queste*, et que les idées d'amour de Dieu et de crainte, qui apparaissent à la fin, ne sont point rattachées au thème principal, qui est l'humilité. Elles le sont dans le texte de saint Benoît, grâce à une analyse psychologique que l'auteur de la *Queste* n'a d'ailleurs pas bien comprise. Ainsi l'incohérence même de ce passage de la *Queste* achève d'y déceler un souvenir de la *Regula*.

Lorsqu'il est question de la confession dans la *Queste*, c'est en des termes qui rappellent également la vie et la littérature cisterciennes. L'expression « vraie confession de bouche et repentance de cuer » <sup>4</sup>, qui indique les conditions de la bonne confession, se retrouve dans le *Tractatus de interiori domo* dont l'auteur est un Cistercien contemporain de saint Bernard : « Sit

1. Sommer, VI, 89.

2. *Prolog., Regular*, Guignard, *Mon. cisl.*, p. 3.

3. V. *infra*.

4. Sommer, VI, 47.

« ergo devota cordis compunctio, vera oris confessio.. » <sup>1</sup>. A un homme qui revient à la religion, la *Queste*, par l'organe d'un régulier cistercien <sup>2</sup>, ordonne de se confesser toutes les semaines : « et qu'il ne lest en nule maniere qu'il ne soit chascune semaine « confes » <sup>3</sup>. C'était en effet une opinion cistercienne : « semel ad « minus in hebdomada confiteatur », écrit le moine Arnoulf dans le *Speculum monachorum* <sup>4</sup>. Et Alain de Lille précise même davantage : « Confessio... ad quam tenentur clerici singulis sabbatis, laici vero ter in anno... » <sup>5</sup>. La *Queste* nous montre un homme vertueux (Bohort) qui se confesse le matin : c'est que tel était l'usage cistercien, au témoignage de l'abbé Gillebert : « Ipsis horis matutinis... orationes instaurant, « frequentant confessiones, et verecunda sed manifesta revelatione etiam exiguos purgant excessus <sup>6</sup>. » Au reste ce texte correspond assez bien à la confession de Bohort : « Puis se signe « et entre dedenz la chapele au preudome et se fet confes a lui « de toz les pechiez dont il se sent copable vers son criator. Si « le troeve li preudom de si bone vie et de si religieuse qu'il « s'en merveille tot <sup>7</sup>. »

La confession est une réconciliation avec Dieu, une rénovation de l'âme ; considérée dans sa perfection, c'est vraiment l'abrégé d'une conversion. La *Queste* présente un exemple de confession ainsi entendue ; elle en décrit minutieusement les phases, les conséquences, et ce long récit correspond point par point à un texte doctrinal de Cîteaux. On lit en effet dans un sermon de Nicolas de Clairvaux qu'il y a sept degrés dans la confession.

Le premier est *cognitio peccati* : comprendre ce qu'on a fait, voir ce qu'on a mérité et ce qu'on a perdu.

1. *Patrol.*, CLXXXIV, 530. De même Césaire de Heisterbach, autre cistercien (dont il sera encore question plus loin), écrit : « Corde pro peccatis suis contritus et oris confessione justificatus... Confessio oris cum contritione cordis secundus baptismus est... », *Dial. de Mirac.*, dist. IV (Tissier, *Bibl. patr. cisterc.*, II, 77).

2. Celui-là même qui fait allusion à la règle de l'ordre à propos du vêtement.

3. Cf. Sommer, VI, 92.

4. *Patrol.*, CLXXXIV, 1178.

5. *Ars praedicat.*, XXXI. Nous reviendrons plus loin sur ces phrases suggestives, qui éclairent singulièrement la *Queste*.

6. Sermo XXIII. *Patrol.*, CLXXXIV, 120.

7. Sommer, VI, 119.



Le deuxième degré est *penitentia*, le repentir, ces deux sentiments, la connaissance et le repentir, sont d'ailleurs inséparables.

Le troisième est *dolor cordis*, douleur de cœur, « quod tantum benefactorem contempseris ».

Le quatrième *confessio oris*, la confession proprement dite, qui doit être faite avec vérité ; ici l'auteur rappelle l'infinie miséricorde de Dieu « quod ergo est iniquitas ».

Le cinquième degré, c'est la macération, les jeûnes et les veilles, qui empêcheront l'âme de retomber dans le péché.

Le sixième, *correctio operis*, amendement de vie. « Prohibe ergo linguam tuam a malo, operare quod bonum est ».

Enfin le septième *perseverantia bonitatis*. Parvenu à ce degré, l'homme est récompensé par la contemplation intérieure de Dieu, « in ipsam divinitatis substantiam interiores oculos infleges <sup>1</sup>. »

Dans la *Queste*, Lancelot, à qui Dieu vient d'infliger une mésaventure significative, se désole et comprend : « Ha Deus, s'ecrie-t-il, or i pert mes pechiez et ma malvese vie ! » C'est le premier degré, *cognitio peccati*. En même temps commence le regret et le repentir : il « se despit et blasme » et se met au *vel* (*penitentia*). Sa douleur, sa tristesse, sont ensuite longuement et presque lyriquement exprimées, soit qu'il chante au sein de l'allégresse matinale du monde « mornes et pensis et tant » « dolenz que nus plus », soit qu'il expose sa détresse à l'ermite rencontré :

« Je sai bien que Jhesucriz me garni en m'enfance de totes  
« les bones graces que onques nus hom poist avoir ; et por ce  
« qu'il me fu si larges de prest et je li ai si mal rendu ce qu'il  
« m'ot baillé... <sup>2</sup> »

(*dolor cordis*, quod tantum benefactorem contempseris.) Et puis c'est la belle scène où l'ermite, à force d'insister sur la miséricorde de Dieu, triomphe des hésitations de Lancelot et l'amène à l'aveu : *confessio oris*.

1. *Patrol.*, CLXXXIV, 1032 sqq.

2. *Sommer*, VI, 46-47.

Ce moment marque le début de la vie ascétique de Lancelot : désormais il supporte les injures, vit de pain et de cervoise, prend la haire, reçoit la discipline, couche sur la dure (les macérations).

Quant aux deux derniers points, la *correctio operis* et la *perseverantia bonitatis*, ils résument bien la fin édifiante du rôle de Lancelot dans la *Queste*. Il n'est pas même jusqu'à l'extase de Lancelot à Corbenic qui ne réponde assez exactement à cette contemplation de Dieu « interioribus oculis » qui, chez Nicolas de Clairvaux, est le stade dernier et la récompense finale.

*Lancelot et le noviciat cistercien.* — Cet épisode de la conversion de Lancelot est d'ailleurs intéressant de plus d'une manière : nulle part dans la *Queste* la couleur cistercienne n'est plus accusée. Il n'a pas suffi à l'auteur de romancer là une certaine analyse théorique de la confession. Ce changement de vie, ce retour à Dieu d'un pécheur ont éveillé en lui l'idée toute voisine d'une entrée en religion : aussi bien l'entrée au couvent n'est-elle pas la forme la plus parfaite et la plus frappante de la conversion ? Aussi la description de cette pénitence de chevalier est-elle toute mêlée de souvenirs du noviciat cistercien. Ainsi, après qu'il a pour la première fois confessé sa longue erreur, Lancelot passe quatre jours en prières, admonestations et épreuves, et ce n'est que le cinquième jour qu'un religieux *de robe blanche* lui demande, d'un ton particulièrement solennel, s'il est bien décidé à persévérer dans sa nouvelle vie.

« Lancelot, je te requier *sor la crestienté* que tu as et *sus* « *l'ordre de chevalerie* que tu receus ja a lonc tens que tu me dies « laquel vie te plect plus, ou cele que tu eus jadis ou cele ou tu « es novelement entrez. »

— Sire, je vos di *sor mon criator* que cest novel estre me plect. « c. tans plus que li autres ne fist onques, ne james tant come je « vive n'en quier partir por aventure qui aviegne <sup>1</sup>. »

Tel était le rituel de l'entrée dans l'ordre, selon la *Règle* de saint Benoît et les *Usages* de Cîteaux. « Noviter veniens quis ad « conversionem », dit la *Regula* « non ei facilis tribuatur ingres- « sus ; sed, sicut ait apostolus, probate spiritus si ex Deo sunt.

1. Cf. Sommer, VI, 92.

« *Ergo si veniens perseveraverit pulsans, et illata ab injuriis et difficultatem ingressus post .IV. aut .V. dies volens, facta petitione non nisi post .II. dies ducatur in capitulum...* <sup>1</sup>. Et les *Consuetudines* : « Monachus qui non volens, facta petitione non nisi post .II. dies ducatur in capitulum... Interrogatus ab Abbate quid querat, respondit : « Misericordiam Dei et vestram. Cui, exposuit Abbas a periculis ordinis, voluntatem ejus exquirit, qui ei respondit : « se velle cuncta servare, dicit Abbas post cetera : Qui cepit in te Deus, ipse perficiat » <sup>2</sup>.

L'attente de quatre jours, les injures patiemment supportées, le souci de mettre la persévérance du néophyte à l'épreuve par des débuts pénibles, enfin la question décisive, autant de traits communs à la conversion de la *Queste* et à celle de Citeaux. La scène assez surprenante des insultes du valet trouve ainsi son explication naturelle. Ce valet qui répète les reproches des religieux, qui parle de la « joie des cieus », de la « compagnie de anges », et honnit Lancelot au nom de la religion, il ne faut qu'accomplir un des rites de l'initiation cistercienne (*illatas injurias... patienter portare*) <sup>3</sup>.

Poursuivons la comparaison. Après qu'il avait répondu à la question de l'abbé, le néophyte était admis au couvent ; il passait encore quelques jours dans les bâtiments des hôtes, puis il entraît parmi les novices. Et dès ce moment, bien qu'il eût encore une année d'épreuve à subir (*annus probationis*) avant d'être moine, il partageait complètement la vie des frères. « *Hisdem horis quibus monachi laboret, quiescat, legat, dormiat ; hisdem cybis vescatur, hisdem pannis induatur, excepto habitu monachili* <sup>4</sup>. » Or dans la *Queste* Lancelot, dès qu'il a répondu à la question de l'ermite cistercien, commence à partager son

1. Guignard, *Mon. cist.*, p. 46.

2. Ibid., p. 219. Cf. Manrique, *Ann. cist.*, I, 30, qui ajoute que les autres ordres bénédictins n'observaient pas ces rigoureuses pratiques.

3. Je n'ai garde d'oublier que ces insultes faites à Lancelot parce qu'il a assisté à la procession du Graal sont aussi un souvenir évident de la mésaventure de Lancelot dans Chrétien de Troyes. C'est un des procédés de notre auteur, et une des caractéristiques de son invention, de savoir, à l'aide de légères variantes, concilier les thèmes traditionnels du Graal ou des contes celtiques avec ses intentions chrétiennes.

4. *Consuetudines*, Guignard, *op. cit.*, p. 219.

régime : il dîne, avec lui, de pain et de cervoise, dort peu et pense aux choses célestes. Et le lendemain ce religieux lui impose diverses obligations qui toutes étaient en usage à Cîteaux et qui constituent comme un abrégé de règle monastique. Lancelot portera la haire d'un frère qui vient de mourir (*hisdem pannis induatur*), ne mangera de chair ni ne boira de vin (*hisdem cybis vescatur*), entendra la messe tous les jours et se confessera chaque semaine (v. plus haut). Dans la suite, Lancelot est sermonné et encouragé par un nouvel ermite, puis par une recluse ; à deux reprises, il passe deux jours sans manger, ses repas sont de pain et de cervoise, ou de pain et d'eau ; il couche à la belle étoile, tantôt sur une roche, tantôt sur l'herbe, toujours vêtu de sa haire « aspre et poignant ». Ces admonestations successives et cette dure vie sont encore la mise en scène des prescriptions bénédictines pour la réception des frères <sup>1</sup>. C'est le même mélange d'épreuves et de conseils. La « kyrielle d'ermites » qu'on a pu reprocher à l'auteur de la *Queste* <sup>2</sup> trouve dans ces rapprochements, sinon sa justification artistique, du moins son explication.

Ainsi, peu à peu et de détail en détail, le chevalier pénitent Lancelot prend tournure de religieux. Ce ne sont pas des obligations de vertu ordinaire qui lui sont imposées, c'est vraiment, avec le minimum de variantes ou d'imprécision qu'exige la fiction romanesque, le régime même d'un Cistercien. Les phrases citées plus haut d'Arnoulf et d'Alain de Lille sont à cet égard significatives : il en ressort que la confession hebdomadaire, ordonnée à Lancelot, est prescrite aux seuls clercs, les laïcs n'étant tenus qu'à trois confessions par an. A partir du moment où il rentre en grâce, Lancelot n'est donc plus un simple laïc : c'est déjà, à l'habit près, *excepto habitu monachili*, une manière de frère de Cîteaux. Bien qu'il soit un « serjant Jhesucrist » très imparfait, il a, comme les héros, ce double caractère chevaleresque et monastique dans lequel l'auteur de la *Queste* a résumé sa conception de l'idéal chrétien. Et c'est le grand charme

1. « Et senior ei talis deputetur, qui aptus sit ad lucrandas animas, qui super eum « omnino curiose intendat, et sollicitus sit si vere Deum querit, si sollicitus est ad opus « Dei, ad obedientiam, ad opprobria. Predicentur ei dura et aspera, per que itur ad « Deum... » et, un peu plus loin, « probetur patientia... » (*Regula*, Guignard, *Mon. cist.*, p. 46).

2. F. Lot, *Et. sur le Lancelot en prose*.





la *Queste*, c'est que l'une et l'autre sont des adaptations de la belle et antique légende de la Croix, très répandue au moyen âge. Nous y reviendrons plus loin. Il ne reste donc que la question de la Trinité. On jugera sans doute que ce serait une base un peu étroite pour l'hypothèse que nous discutons. D'ailleurs la *Queste*, en fait, ne s'intéresse à la Trinité, si je puis dire, qu'en fonction du miracle de la Transsubstantiation, et elle n'existe pas sur le dogme trinitaire proprement dit.

2<sup>o</sup> Mais il y a entre Fécamp et la *Queste* un désaccord fondamental. La légende de Fécamp est l'histoire d'une relique, qui est le sang du Christ ; tous les épisodes, — y compris le figuier qui n'est là que pour justifier une étymologie fantaisiste — concourent, comme de juste, à démontrer l'authenticité de ce « Précieux Sang », à en célébrer les mérites miraculeux. Or dans la *Queste* il n'est point question du sang du Christ. Bien que le saint Graal, dans Robert de Borron, soit justement le vase où Joseph d'Arimathie recueillit ce sang, l'auteur lui a délibérément donné un caractère uniquement eucharistique (du moins, comme on l'a vu, dans sa matérialité) : c'est le vase de sa Cène. La Lance, qui pouvait de son côté motiver des allusions au Saint Sang, est un accessoire tout à fait négligé dans la *Queste*. Enfin notre roman s'achève sur la disparition définitive du Graal, ce qui n'est pas précisément pour favoriser un culte de relique comme celui de Fécamp. Qu'y a-t-il donc pour Fécamp dans la *Queste* ? Absolument rien, ce me semble.

## LA TRANSCRIPTION ROMANESQUE

Au fond, on ne comprend bien la *Queste* que l'on l'apparente, non à la littérature de divertissement profane, mais aux récits moraux et apologétiques, aux vies de saints, aux recueils de miracles, aux commentaires de la Bible, à tout ce qui, par l'emploi d'un langage concret, chercha à faire entrer dans les esprits la foi et la loi chrétiennes. C'est le même but, et souvent les mêmes moyens, mais non pas la même valeur littéraire. Dans cet amas de papier noirci où le moyen-âge étale à la fois sa ferveur et sa puérité, une œuvre se distingue, le *Dialogus de Miraculis* du cistercien Césaire de Heisterbach. Non qu'elle ait un mérite intrinsèque hors de pair ; mais elle nous offre une transition précieuse entre les expositions de doctrine et les œuvres d'imagination, entre la dissertation et le conte.

L'ouvrage est daté par son auteur même de 1220<sup>1</sup> : c'est dire qu'il est assez exactement contemporain de la *Queste*. Il est destiné à expliquer la foi et la morale cisterciennes ; mais, pour éviter ce qu'aurait de rebutant un exposé purement doctrinal, il est mis, comme tant d'œuvres exotériques anciennes et modernes, sous forme de dialogue. Un moine éprouvé, qui est l'auteur lui-même, cause avec un novice, provoque des questions, et y répond, à la manière de Socrate conversant avec ses disciples. Successivement, au cours de douze chapitres, il aborde les matières religieuses qui lui paraissent le plus importantes, celles surtout sur lesquelles Cîteaux professait une opinion particulière. Il y a dans ce livre une velléité de composition : les six premiers chapitres, assure l'auteur, ont trait au mérite, les six

1. \* Annus modo vicesimus est secundus, plus vel minus, eo tempore quo ad ordinem \* veni, qui fuit ab Inc. Dom. millesimus ducentessimus uno minus. \* Soit 1199, plus vingt et un ans révolus ; nous sommes bien en 1220 « plus vel minus ». (Tissier, *Bibl. patr. cisterc.*, II, 34).

autres à la récompense <sup>1</sup>. En fait il s'en faut que l'ordonnance des chapitres, à en juger d'après le contenu, soit aussi rigoureuse. Mais il est déjà fort intéressant pour nous qu'il ait eu seulement l'idée d'un tel plan. Par là son livre prend l'aspect d'un tableau de la vie chrétienne et se rapproche de la *Queste*, qui elle aussi expose les mérites divers de ses personnages avant de montrer leurs récompenses. Voici, en bref, l'ordre des chapitres, que Césaire justifie par d'assez sottes considérations scolastiques ou mystiques.

1. De la conversion. — 2. De la contrition. — 3. De la confession. — 4. De la tentation. — 5. Des Démons. — 6. De la vertu de simplicité. — 7. De la Vierge Marie. — 8. De diverses visions. — 9. Du sacrement du corps et du sang du Christ. — 10. Des miracles. — 11. Des mourants. — 12. Du supplice ou de la gloire des morts.

On voit assez, d'après les titres, que tout le christianisme de Cîteaux — et de la *Queste* — est là rangé. Le livre de Césaire pourrait s'intituler : *Exposition de la vie cistercienne*.

Traiter un pareil sujet en dialogue, c'est déjà une manière de le dramatiser, de le tirer vers la « littérature ». Mais ce qui nous intéresse le plus, c'est que ce dialogue est tout fleuri d'histoires merveilleuses. Pour faire accepter ses enseignements, Césaire les illustre d'exemples qui frappent l'imagination. Son livre est un précieux répertoire d'anecdotes, de miracles <sup>2</sup>, de visions et de symboles. Il y en a sur tout sujet et sur toutes sortes de personnes. C'est sans doute le plus riche exemplaire que nous ayons du « roman de Cîteaux », et le plus abondant en ressemblances avec la *Queste*. Il ne s'y trouve pas d'ailleurs que des histoires de couvent. Bien que ces récits tiennent toujours par quelque côté à la personne même du conteur ou à son entourage, toutes les conditions laïques ou ecclésiastiques y défilent, toute la société médiévale. Du fond de son monastère d'Hemmenrode, Césaire avait vu bien des choses. En réalité, Cîteaux touchait à tout, avait des accointances partout, se mêlait largement à la vie laïque. Ce n'était nullement une « tour d'ivoire ».

1. « Sex istae distinctiones pertinent ad meritum ; et reliquae sex ad premium » (Tissier, *op. cit.*, II, 1, 2).

2. De là le titre, comme Césaire l'explique dans son prologue (*ibid.*).

Rien ne montre mieux que ce livre — qui, d'ailleurs, n'est pas la seule au moyen âge la distinction entre le monde profane et le monde sacré, entre le séculier et le profane. Il n'est pas de Cîteaux une image étonnamment variée. C'est Césaire qui nous a rapporté l'histoire de ce réveil l'attention de son auditoire, comme un récit arturien<sup>1</sup>. Lui-même n'est point ignorant du profane, et ne craint pas de parler de Merlin pas plus qu'il n'a peur de parler de Jésus-Christ. Il ne fait que faire une place dans son évangile à la légende du Graal.

Par le livre de Césaire de Heisterbach nous voyons pour ses desseins de propagande. C'est l'œuvre de quelque sorte à la transposition des thèmes de la littérature doctorale en thèmes narratifs. C'est une sorte de tableau de la vie chrétienne. Rien n'est, en esprit du moyen voisin de la *Queste* que le *Dialogus de Miraculis*. Mais chez Césaire l'intention instructive domine sans se dissimuler. Il s'adresse à des élèves. Il enchaîne ses démonstrations et ses récits ; les idées seules se tiennent en son livre, tandis que les images concrètes qui les traduisent n'ont point de lien. Et Césaire a pris grand soin de ne conter que des faits authentiques ou qu'il croyait tels<sup>2</sup>. Il cite les lieux et les époques, les miracles, les témoins qui les lui ont rapportés ; comme les témoignages merveilleux lui servent d'arguments, il tient à leur donner l'autorité. Aussi ce livre n'est-il pas un roman ; mais il accorde l'esprit vers l'idée d'un livre analogue qui serait un roman de la matière romanesque toute prête. Qu'on suppose la proportion renversée entre la partie dogmatique et la narrative ; que les histoires, au lieu d'être une illustration

1. « In solemnitate quadam, cum Abbas Cisterciensis, certis existeret diebus, ad nos faceret, et plures, maxime de conversis, ad nos venire, et cum eis conspiceret, exclamavit : « Audite, fratres, aliquid de seculo, quod non ponam. Rex quidam fuit, qui vocabatur Melus » (noter la ressemblance avec Arturus). « Hoc de te non processit, sed ait : « Vivite, fratres, et scitote, quod » locutus sum de Deo, dormitastis... etc. » *Dialogus de Miraculis*, IV, 20. Tissier.

2. « Legitur etiam Merlinus propheta Britanniarum ex incubo diem, in moniali femina generatus... Merlinus vero homo rationalis et christianus, et futura praedixit, quae quotidie implentur » (Tissier, II, 501).

3. Tissier, II, 1 (Prol.).

dotique de l'exposé doctrinal, aient un lien quelconque ; qu'elles soient par exemple rapportées toutes à quelques personnages permanents, dont elles composeraient la biographie ; ce seraient alors les dissertations doctrinales qui seraient les morceaux épisodiques ; et, avec la même matière, le même esprit, le pieux ouvrage du moine d'Hemmenrode serait devenu un roman, dans le genre de la *Queste del Saint Graal*. Le seul point délicat, c'est qu'il fallait une certaine audace pour substituer, dans des histoires quasi sacrées, des personnages de fantaisie à des saints authentiques ; une telle entreprise frôlait l'impiété, voire le sacrilège, pour des consciences timorées. Mais nous verrons que l'auteur de la *Queste* avait justement ce genre d'audace et le poussait très loin.

Replacée au milieu de sa parenté littéraire, la *Queste* nous apparaît donc simplement comme un livre d'édification plus « romancé » que les autres. C'est là son originalité. Il faut voir dans le détail quels procédés l'auteur y a employés.

Il s'agissait, pour lui, de traduire ce qu'il voulait dire de la vie chrétienne en épisodes romanesques, ou, plus généralement de mettre, comme Césaire, sous forme de scènes ou de récits les enseignements de la religion, de transposer l'abstrait en concret. Il atteint ce but d'abord en prêtant une apparence matérielle aux personnes surnaturelles, Dieu, les Anges, les Démons. Au lieu d'indiquer seulement leur rôle dans la vie spirituelle de l'homme, il les met en scène. Ces descriptions, qui réunissent sur la terre le Ciel et l'Enfer, sont assez intéressantes par la diversité des éléments dont elles se composent.

*Dieu le Père.* — Il n'est pas difficile de reconnaître Dieu le Père en deux ou trois passages :

1<sup>o</sup> Lancelot « voit venir une main toute enflambee qui le feri  
« si durement parmi le braz que l'espee li cola de la main <sup>1</sup> ».

2<sup>o</sup> Quand Dieu reprend le Saint Graal, c'est encore sa main seule qui est visible : « Li dui compaignon virent apertement  
« que une main vint devers le ciel, mes il ne virent pas le cors  
« dont la main estoit. Et ele vint droit au saint vessel et le  
« prist.... <sup>2</sup> »

1. Sommer, VI, 179.

2. Ibid., 198.



3<sup>o</sup> Enfin c'est sans doute encore une apparition de Dieu qu'il faut reconnaître dans la vision de Gauvain, mal ré-<sup>1</sup> alléorie qui s'y ajoutent. Gauvain et Hector, chevalier-pêcheur, passent la nuit dans une chapelle, et, tandis qu'il parlent de songes qui les ont éveillés, « i voient venir parmi l'air de la « chapelle une main qui aparoit jusque vers le colz, et c'est « couverte d'un vermeil samit. A cele main i pendoit .i. frein « ne mie trop riche et tenoit en son poing .i. gro. cierge qui « molt ardoit cler, et passa par devant els et entra el chancel « et s'esvanoï en tel maniere qu'il ne sorent qu'ele devint <sup>1</sup>. Un peu plus loin il est vrai, l'auteur, par la bouche d'un ermite, explique allégoriquement cette vision : la main signifie la charité, le samit vermeil « la grace del saint Esperit dont chantez « est touz dis embrasee », le frein l'abstinence et le cierge « la vérité de l'Évangile <sup>2</sup> ». Mais en réalité, tout ceci est moins une allégorie des vertus qu'une représentation des attributs divins. Ainsi, d'après le texte, le cierge ne signifie pas seulement la vérité évangélique « ce est *Jhesucrist* qui rent clarté et veue a « toz cels qui se retirent de pechie ». Et l'ensemble de l'apparition, c'est Dieu même. « Quant ce fu donques chose que charitez « et austinnence et veritez vindrent devant toi en la chapele, « ce est a dire *quant Nostre Sires* vint en son ostel... » Ainsi, là encore, la main représente Dieu. Le samit vermeil rappelle la main « enflambee » de l'autre passage.

Ce sont là des descriptions conformes à d'anciennes traditions artistiques. « Jusqu'au xiii<sup>e</sup> siècle », écrit Didron <sup>3</sup>, « on « ne voit pas de portrait de Dieu le Père. Sa présence ne se « révèle que par une main qui sort des nuages ». Main d'ailleurs diversement représentée dans les arts, tantôt donnante, tantôt bénissante, quelquefois prolongée de l'avant-bras, le plus souvent entourée du nimbe lumineux, signe de divinité. C'est sans doute une réminiscence de ce nimbe que traduit le mot « enflambee » de la *Queste*, de même que ce détail de la vision de Gauvain, la main qui apparaît jusqu'au coude, ne s'explique que par le souvenir d'une image, miniature, vitrail ou orfèvrerie.

1. Sommer, VI, 108.

2. Sur ces allégories, v. plus loin.

3. *Iconogr. chrét.*, Dieu, p. 207.

*Jésus-Christ.* — Les apparitions de Jésus sont plus explicites. L'auteur de la *Queste* partageait la prédilection bien connue de son époque pour la personne du Fils, qui dans le rayonnement de sa grâce et de sa gloire réunissait tous les attributs de la divinité. En plus d'un endroit de la *Queste*, le Christ représente Dieu, sans acception de personne. Ainsi lorsqu'à Corbenic il apparaît aux élus et leur dit : « Mi chevalier et mi serjant... qui m'avez  
« tant quis *que je ne me puis vers vos celer*, il covient que vos  
« voiez, partie de *mes repostailles* et de *mes secrez*... » Ce n'est point le Fils de l'Homme, en sa propre personne, qui est mystérieux et secret, c'est la divinité elle-même.

Mais rien n'est plus significatif à cet égard que les prières des héros : « Biaux *peres Jhesucrist* », s'écrient à maintes reprises Perceval <sup>1</sup>, Lancelot <sup>2</sup>, Bohort <sup>3</sup> et le roi Mordrain <sup>4</sup>. On dirait que toute prière humaine s'adresse nécessairement à Jésus, le Médiateur.

Cette tendance établit une parenté étroite entre la *Queste* et les arts du temps. Si notre romancier a aimé à représenter Dieu, dans ses rapports avec l'humanité, sous les traits de Jésus, il n'a fait en cela que se conformer à une tradition qui, vraisemblablement issue du IV<sup>e</sup> Évangile, n'a jamais été plus chère aux artistes qu'au XII<sup>e</sup> siècle et surtout au XIII<sup>e</sup>. Les hommes du XIII<sup>e</sup> siècle « avaient l'âme toute pleine de Jésus-Christ ; c'est lui qu'ils voyaient partout <sup>5</sup> ». Ils multipliaient son image jusque dans les scènes de l'Ancien Testament. Au porche Nord de la cathédrale de Chartres, on voit, à l'arcade centrale, Jésus-Christ figurant à la place du Père dans treize scènes de la *Genèse*. A Chartres, à Reims, à Paris, de tels exemples sont nombreux. Une miniature italienne, voulant évidemment représenter le Jehovah biblique, le Dieu des armées, lui met dans la main gauche un arc et des flèches, dans la droite une grande épée, attributs bien éloignés de la douceur évangélique. Mais elle donne à ce Dieu le visage traditionnel de Jésus, aux cheveux partagés en deux bandeaux presque féminins, aux yeux

1. Sommer, VI, 79.

2. Ibid., 175, 179 (2 ex.), 180, 181.

3. Ibid., 126, 130, 138 (2 ex.).

4. Ibid., 185.

5. Mâle, *Art religieux*, XIII<sup>e</sup> s., p. 210.

pleins de bonté <sup>1</sup>. Cette figure complexe représenterait, à vrai bien, par moments, le Dieu de la *Queste*, à la fois terrible et pitoyable, celui qui frappe et qui console, le Père JI.

De la personne même de Jésus, la *Queste* donne plusieurs descriptions, occasionnellement mêlées à des scènes. À la fois liturgique et miraculeuse, l'œuvre de qui est l'objet de la *Queste* est particulière. Jésus y vient conseiller, pardonner et guérir. C'est la mission ordinaire de l'Eglise, qui prêche, absout. Comme Jésus prend la place d'un de ses ministres, il en prend aussi l'aspect. Il apparaît comme « un homme revêtu de corps » et d'aube en semblance de prêtre. Et en son diadème avoit une corone de blanc samit ausi lee come vos .III. doits. Et en cel corone avoit letres escrites, en coi li halt nom Nostre Seigneur estoient saintefié... <sup>2</sup> » C'est là une description de Jésus-prêtre, dont l'auteur de la *Queste* n'a pu trouver le modèle dans l'art français de son temps. Elle n'est connue que de l'art grec et elle y est usuelle dès le XII<sup>e</sup> siècle : on ne ne l'y voit qu'une fois dans les scènes de la Communion des Apôtres et de la Sainte Liturgie, dont il ne saurait être question ici <sup>3</sup>. Il en est de même, moins que le texte de la *Queste* porte la trace de quelque influence iconographique.

Il a certainement une justification littéraire : la *Queste* présente plusieurs scènes de réconfort, d'exhortation, d'adieu (celle-ci) ; ce sont toujours des personnages humains que voit le héros : moines ou ermites ; ici l'auteur a pu vouloir marquer le caractère particulier de son héros ingénu en lui envoyant Celui qu'Homéris appelle « le prêtre des prêtres <sup>4</sup> ». Mais cette idée lui serait-elle venue s'il n'avait pas vu d'image de Jésus-prêtre ? En outre, il y a à expliquer ce détail de la couronne d'être blanche large de deux doigts et portant une inscription. Ce peut être un souvenir de l'*Apocalypse*, où plusieurs figures portent ainsi leur nom inscrit sur la tête ou sur quelque autre partie d'elles-mêmes <sup>5</sup>. Le rapprochement serait plus probable avec

1. Didron, *Icon. chrét.*, Dieu, p. 180.

2. Sommer, VI, 71.

3. Il en sera question ci-après, à propos des offices du Gréal de Corbeille et de Sarcelles.

4. *Gemma animae*, I, 2. *Patr. lat.*, CLXXII, 543.

5. « Et in fronte ejus nomen scriptum : mysterium ; Babylon magna », XVII, 1. — « Et in capite ejus diademata multa, habens nomen scriptum, quod nemo novit nisi

un autre passage de la *Queste*, où un personnage surnaturel porte son nom *sur le front* <sup>1</sup>. Ici, certains traits, comme la largeur de l'étoffe, sont étrangers à l'Apocalypse. Enfin la tournure

li halt nom Nostre Seignor estoient *sainlefié*... » rappelle un motif également inconnu de l'Apocalypse et, au contraire, tout à fait commun en iconographie : c'est l'invocation : « Saint, saint, saint est le Seigneur », c'est le *Trisagion* byzantin. Il faut donc bien plutôt voir dans cette couronne et dans son inscription un souvenir iconographique un peu déformé : c'est la banderole, ou mieux même, le nimbe, qui auréole la tête des personnages divins et porte le *Trisagion*.

*L'office du Graal*. — Pour rendre concret son enseignement religieux, pour faire descendre le ciel sur la terre, l'auteur de la *Queste* ne s'est pas contenté de prêter à la divinité, en des apparitions fugitives, une forme visible. Il a imaginé de la faire figurer dans de véritables scènes, destinées à ravir les esprits tout en les instruisant. Voici les trois scènes, dont le détail importe :

1<sup>o</sup> Au château de Corbenic, dans une chambre d'où sort une clarté prodigieuse, l'un des héros voit :

« ...sor une table d'argent le Saint Vesselcovert d'un vermeil  
« samit. Si voit tot entor angles qui amenistroient le Saint Vessel  
« en tel maniere que li un tenoient encensiers d'argent et li autre  
« cierges ardan, et li autre tenoient croiz et aornemenz d'autel ;  
« et n'i en avoit nus qui ne servist d'aucun mestier. Et devant le  
« Saint Vessel se seoit un vielz hom vestuz come prestres ; et  
« sembloit qu'il fust el sacrement de la messe. Et quant il dut lever  
« Corpus Domini, il fu avis a Lancelot que desus les mains au  
« preudome en haut avoit .xxx. homes dont li dui metoient le  
« plus juene entre les mains au provoire. Et il le levoit en haut, si  
« fesoit semblant qu'il le mostrast au pueple <sup>2</sup>. »

« ipse... (le cavalier blanc), XXX, 12. — « Et habet in vestimento et in femore suo scriptum : Rex regum et Dominus dominantium » (XXX, 16). Au reste il y a assez peu de rapports entre les tableaux de l'*Apocalypse* et ceux de la *Queste*. L'imagination fantastique, tourmentée et cruelle de l'*Apocalypse* n'est guère le genre de la *Queste*. Ainsi la figure mystique de l'*Agneau*, si fréquente dans l'*Apocalypse*, est justement une des rares que la *Queste* ne cite pas. On peut donc affirmer que l'influence de l'*Apocalypse* sur la *Queste* est des plus faibles.

1. « Cil qui en semblance d'evesques fu aportez avoit lettres en son front qui disoient : Vez ci Joseph(es)... », Sommer, VI, 189.

2. Ibid., 180.

2<sup>o</sup> Une autre fois, a ce meme château, apparant, venant du ciel,

« .i. hons revestuz en semblance d'eye que et ot croce en  
« main et mitre en son chief. Si le portoient .iiii. anges en .i.  
« trop riche chaire et l'asistrent lez la table sor quoi li saintz  
« Graus estoit. <sup>1</sup> »

C'est Josephes. Il

« se trest vers la table d'argent et se mist a coudre et a genouz  
« devant l'autel ; et quant il ot illec grant piece e te, i escoute  
« et ot l'uis de la chambre ovrir. Et il regard cele part et au i  
« font tuit li autre et en voient issir les angleses qui Joseph  
« avoient aporté, dont li dui portoient .iii. cierges et li tierz  
« toaille de vermeil samit, et li quarz une lance qui seinoit  
« durement que les gotes en cheoient contrevale en .i. boiste qu'il  
« tenoit en l'autre main. Et li dui mistrent les cierges sus la  
« table, et li tierz la toaille lez le Saint Vessel, et li quarz tint la  
« lance contrevale tote droite sus le Saint Vessel, si que li sans  
« qui contrevale la hanste coloît cheoit dedenz. Et si tost come  
« il ont ce fet Joseph[es] se leva et trest .i. poi la lance en  
« sus del saint vessel et le covri de la toaille

« Lors fist Joseph[es] semblant que il entrast el sacrement de  
« la messe. Et quant il i ot demoré .i. poi, si prist dedenz le Saint  
« Vessel .i. oblee qui ert fete en semblance de pain. Et au lever  
« que il fist descendi de vers le ciel une figure en semblance  
« d'enfant, et avoit le viaire ausi roge et ausi enbrasé come feu.  
« Et se feri el pain, si que cil qui el pales estoient virent aper-  
« tement que li pains avoit forme d'ome charnel. Et quant  
« Joseph[es] l'ot grant piece tenu si le remist el Saint Vessel <sup>2</sup>. »

Enfin, après avoir achevé « le service de la messe » et donné le baiser de paix aux assistants, il disparaît soudain, et c'est Jésus en personne qui le remplace.

« Lors regardent li compaignon et voient issir del Saint Vessel  
« .i. home ausi come tot nu, et avoit les mains seignant et les  
« piez et le cors <sup>3</sup>. »

Et c'est lui qui donne la communion aux douze assistants

1. Sommer, VI, 189.

2. Ibid., 189.

3. Ibid., 190.



3<sup>o</sup> La dernière scène se déroule à Sarras. Devant le Saint Graal paraît

« un bel home vestu en semblance de evesque, et estoit a  
« genolz devant la Table et batoit sa colpe et avoit entor lui  
« si grant plenté d'angleres come se ce fust Jhesucrist meisme.  
« Et quant il ot esté grant piece a genolz, si se leva et comença  
« la messe de la Glorieuse Mere Dieu <sup>1</sup>. »

Lorsqu'il arrive « el segre de la messe », il invite le héros à contempler dans le Saint Graal des mystères indicibles, puis il donne la communion.

Dans ces trois passages, c'est manifestement la même scène qui est décrite, avec des variantes de forme. Essayons d'en distinguer la composition et les éléments.

C'est d'abord, et essentiellement, une messe miraculeuse. Le célébrant est un personnage surnaturel, vêtu du costume épiscopal et entouré d'anges. Il arrive même qu'au cours de l'Office le célébrant change, et que ce soit Jésus lui-même, tout sanglant du sacrifice, qui l'achève en renouvelant la communion apostolique. Enfin, au moment de la Consécration, les trois personnes divines apparaissent et participent au mystère de la Transsubstantiation, qui s'opère de façon visible. Ainsi cette scène prodigieuse est la combinaison de trois thèmes : une liturgie céleste, une communion apostolique, un miracle de la transsubstantiation. Qu'est-ce que ces thèmes et d'où viennent-ils ?

*La Divine Liturgie.* — D'abord la Liturgie céleste. C'était pour la pensée chrétienne une idée toute naturelle, et qui s'exprima de bonne heure, de supposer que les personnes célestes s'associaient aux cérémonies religieuses qui commémorent sur terre le sacrifice du Christ. Les souvenirs de la vie de Jésus, de la Cène, de la Passion, certains passages de l'Écriture, comme le verset célèbre du Psalmiste : « *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* <sup>2</sup> », si longuement commenté par saint Paul <sup>3</sup>, concouraient à établir l'idée que Jésus était à la fois prêtre et victime, et répétait éternellement son sacrifice

1. Sommer, VI, 197.

2. *Psalm* CIX, 4.

3. *Hæbr.*, V, VI, VII, VIII, IX.

tel qu'on le représentait sur terre. De la même façon, on a vu  
 « la liturgie visible célébrée à l'autel, et accompagnée d'une  
 « liturgie invisible dans laquelle interviennent les anges et les  
 « milices célestes <sup>1</sup>. De ce 5<sup>e</sup> siècle, saint Nil rapporte que le  
 « patriarche Jean a vu, lorsqu'il célébrait le saint sacrifice, de  
 « anges descendre du ciel en vêtements splendides et se tenir  
 « immobiles jusqu'à la consommation du terrible mystère <sup>2</sup>.

Au siècle suivant, le pseudo-Denys l'Aréopagite, développant  
 le thème ainsi esquissé, affirme que la liturgie visible s'inspi-  
 rait à l'imitation de celle que célèbrent les puissances célestes,  
 dont les prêtres et les diacres ne sont que l'image sensible <sup>3</sup>.  
 Bientôt des miracles viennent illustrer et confirmer la doctrine.  
 « Une version de la *Chronique* de Nestor raconte que, lorsqu'en  
 « 987, les envoyés du grand prince russe Wladimir vinrent à  
 « Byzance, on les fit assister à un office solennel dans Sainte-  
 « Sophie. Au milieu des pompes déployées à leurs yeux, ils  
 « crurent voir dans les vapeurs de l'encens, parmi le flamboie-  
 « ment des cierges, des anges, gens ailés, vêtus de costumes  
 « magnifiques, flottant dans l'air au-dessus de la tête des prêtres  
 « et chantant triomphalement : Saint, saint, saint est l'Éternel.  
 « Et comme ils s'informaient de ce qu'était cette apparition  
 « merveilleuse : « Si vous n'ignorez pas, leur répondit-on, les  
 « mystères des chrétiens, vous saluez, que les anges, les saints  
 « descendent du ciel pour venir célébrer l'office avec nous <sup>4</sup>.

La Divine liturgie était constituée. On sait que cette scène  
 où une pensée théologique s'exprime avec une si suave poésie,  
 fut un des sujets de prédilection des artistes chrétiens d'Orient.  
 On en trouve un exemple au XII<sup>e</sup> siècle, sur une patène du mont  
 Athos <sup>5</sup>, puis de plus nombreux, et au XIV<sup>e</sup> elle est le motif  
 principal de la décoration des églises grecques. On y voit géné-  
 ralement le Christ en costume pontifical, près d'un autel où il  
 consacre le pain et le vin, et une procession d'anges qui s'avancent  
 vers lui, vêtus en prêtres, portant des encensoirs, des objets

1. L. Bréhier, La Divine liturgie de la cathédrale de Rome (La Revue des études byzantines, nov. 1919).

2. Saint Nil, Epist. II, 294 (Patrol. gr., LXXIX, 345, 348).

3. De ecclesiastica hierarchia (Patrol. gr., III, 500).

4. Diehl, Byzance, p. 61.

5. Diehl, Manuel d'art byzantin, p. 629.

liturgiques, et aussi les instruments de la Passion, *la Lance*, le roseau, l'éponge, la croix <sup>1</sup>.

L'art français du moyen âge a tout à fait ignoré cet admirable thème. Le seul exemple qu'on en connaisse est le groupe des statues qui ornent les contreforts du chevet de la cathédrale de Reims : encore n'est-il pas exactement conforme à la tradition, puisque le Christ, au lieu d'y porter le vêtement pontifical, y est semblable au Christ enseignant de nos grands portails. Au reste, cette décoration exceptionnelle de Reims paraît devoir être attribuée à des influences byzantines, fort explicables en Champagne après la conquête de Constantinople <sup>2</sup>.

Dans la littérature médiévale, la Divine Liturgie est presque aussi rare que dans l'art. Il y en a pourtant quelques exemples. On a vu l'office célébré par des anges autour d'une relique du Christ que l'abbé cistercien Martin rapportait de Constantinople. Peut-être le bon père avait-il encore l'imagination hantée par les représentations qu'il avait pu voir là-bas de la Divine Liturgie, ou par les récits miraculeux qu'on avait dû lui en faire. Sa vision n'est peut-être qu'un pâle reflet des merveilles byzantines. Mais on trouve dans Césaire de Heisterbach la description d'une Divine Liturgie occidentale, d'autant plus intéressante pour nous qu'elle est cistercienne. Cette page est trop belle pour n'être pas citée ici.

Il y avait dans une ville de France une jeune fille paralytique qui menait une vie très sainte et était fort amie de Cîteaux. Elle hébergeait souvent des moines de l'ordre en voyage et elle était toujours prévenue de leur arrivée par des avertissements d'En-Haut.

Un jour de Chandeleur, cette sainte personne étant restée seule, son âme quitta son corps et fut emmenée par un ange dans la Jérusalem céleste. « Là elle vit une immense procession composée de tous les hôtes de la Cité bienheureuse, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les vierges et tous les justes. Ils avançaient deux à deux, tenant

1. Millet, *Mon. byz. de Mistrà*, pl. 114, 115, 132. Didron, *Manuel*, p. 229.

2. L. Bréhier, *op. cit.* Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on retrouve ce thème en France. Le ms. B. N. lat. 18014 (Lavall. 127) présente au f° 139, J.-C. célébrant la messe : il est du xv<sup>e</sup> siècle.

« en main des cierges allumés ; tous chantaient le «  
 « les répons du jour, à la manière de l'Eglise militante, et où  
 « servaient les stations d'usage. L'ange qui conduisait la  
 « fille lui donna pour compagne une autre  
 « blable à la sienne, et lui tendit un cierge allumé. Cependant  
 « dans une splendeur de gloire, Jésus, Soleil de Ju  
 « le dernier, avec sa Très Sainte Mère, vêtu d'habit sacerdotal  
 « portant la mitre, la crosse, l'anneau et les autres  
 « épiscopaux... Après la troisième station, comme Jésus commen  
 « çait l'antienne *Hodie Beata Virgo*, il s'entretient dans le temple  
 « qui était d'or et de pierres précieuses. Alas con  
 « messe. Tous chantèrent l'Introît *Suscipimus Deus* et le Chant  
 « monta à l'autel. Les chœurs chantèrent alternat  
 « *Kyrie*, Jésus en personne entonna le *Gloria in excelsis*. Puis  
 « fut saint Étienne, protomartyr, qui lut l'Épître, tirée  
 « Malachie, et saint Jean l'Évangéliste, vêtu de la damatique  
 « qui lut l'Évangile de la Purification selon saint Luc. Là, le Ser  
 « gneur, selon l'usage de Cîteaux, revint vers de...  
 La jeune fille, sentant que son âme allait rejoindre son  
 voulut garder son cierge ; mais l'ange ne lui en laissa qu'une  
 moitié. Quand elle revint à elle, elle tenait encore en main cette  
 portion de cierge, qui, par la suite, fit de nombreux miracles <sup>1</sup>.

Or cette cérémonie est l'exacte répétition de l'office qui se  
 célébrait ce jour-là à Cîteaux. On peut s'en convaincre en lisant  
 le chapitre XLVII des *Ecclesiastica Officia* <sup>2</sup>. Mêmes arrêts de  
 la procession, soigneusement indiqués par les *Consuetudines*,  
 mêmes antiennes accompagnées des mêmes mouvements. Le  
 rôle de Jésus est celui de l'abbé cistercien.

C'est donc un exemple fort remarquable de divine notation  
 comparable à ce que l'Orient nous présente en ce genre, et que  
 achevé. Suffirait-il à expliquer la scène de la *Queste*. Nous ne le  
 pensons pas. D'abord cette Chandeleur divine est un culte très  
 particulier, où les détails pompeux du « propre du temps  
 l'emportent sur les éléments permanents, essentiels, du saint  
 sacrifice, et où manque justement ce qui est le vrai sujet de la  
 scène de la *Queste*, à savoir la Consécration. On y voit les cierges.

1. *Dial. de Mirac.*, VII, 20.

2. Guignard, *Mon. cist.*, 135.

la procession bien réglée, mais non les instruments du sacrifice. C'est précisément le contraire dans les scènes byzantines, et dans la *Queste*. L'idée essentielle, la participation au sacrifice des anges porteurs des objets liturgiques, est la même à Byzance et dans la *Queste*. Qu'on relise la phrase : « Si voit tot entor angles « qui amenistroient le saint vessel, etc... » : on ne décrirait pas autrement une des représentations byzantines de la Divine Liturgie.

*La communion apostolique.* — Ce qui rend cette hypothèse plus vraisemblable, c'est le thème de la Communion apostolique que la *Queste* a mêlé à la Divine Liturgie. Il fallait pour l'introduire là un soin tout spécial ; l'affabulation ne s'y prêtait guère, puisqu'il n'y a pas dans la *Queste* douze personnages dignes d'une si miraculeuse communion. Ils ne sont que trois. Aussi l'auteur a-t-il dû, *pour cette circonstance seule*, mettre en scène neuf autres chevaliers qu'il a d'ailleurs laissés anonymes (sauf un) et fait disparaître aussitôt après. Il tenait donc bien à cette scène ? C'était pourtant, au fond, une idée absolument contradictoire à tout son ouvrage, que de faire participer subitement des inconnus à l'honneur suprême qu'il avait fait acheter à ses héros par tant d'exploits <sup>1</sup>. On peut déduire de là que cette scène n'appartient pas naturellement au sujet, que l'auteur n'y a pas abouti par le développement normal de ses conceptions, mais au contraire qu'il l'a tirée du dehors et introduite dans son livre, en dépit de la logique, parce qu'elle lui plaisait <sup>2</sup>.

C'est que, selon toute vraisemblance, c'était là un motif mystique encore bien plus inconnu en Occident que la Divine Liturgie : on n'en cite point d'exemple ni dans l'art <sup>3</sup>, ni dans la littérature. En Orient, au contraire, la communion aposto-

1. Il l'a senti et a tenté de se justifier en notant que ces inconnus étaient tous « assez gentil homme et de haut lignage ». Piètre excuse, et d'une pauvreté significative.

2. Le désir de garder à cette scène un caractère exclusivement apostolique a jeté l'auteur dans une autre difficulté encore. Il a dû en éliminer quiconque n'avait pas été « compagnon de la Queste », même le Roi Pêcheur en personne. Si bien que dans ce déconcertant office du Graal, le Roi du Graal est mis à la porte, tandis que neuf inconnus, dont les mérites ne sont même pas indiqués, viennent s'asseoir à sa table ! D'ailleurs la défense ne paraît pas s'appliquer au roi Méhaignié, qu'on ne remporte pas, à ce qu'il semble. Autre inconséquence ! L'auteur s'en tire en ne parlant pas de lui pendant un bon moment.

3. Selon M. L. Bréhier, consulté par moi à ce sujet.



lique est étroitement liée à la Divine Liturgie, et au fait qu'elle est représentée qu'elle, il est même probable que c'est elle dont on a le monument du VI<sup>e</sup> siècle, qu'est, entre la Divine Liturgie<sup>1</sup>. Si l'auteur de la *Queste* a vu des documents iconographiques orientaux, on s'explique la liaison qu'il a faite entre ces deux thèmes d'un symbolisme qui paraissent si souvent en ombre. On s'explique et aussi qu'il a été séduit par la beauté étrange et inédite de la Divine Liturgie apostolique, au point de lui faire place contre la Divine Liturgie. Au reste, l'époque où il écrivait n'était pas si loin de la grande révélation de l'Orient que fut la croisade de 1204 : les moines de Cîteaux venaient à peine de s'installer en Grèce ; les appels à l'empereur Henri ; le charme de Byzance était en partie dans toute sa troublante nouveauté.

*Le miracle de la transsubstantiation.* Reste le miracle de la transsubstantiation. L'auteur a pris soin d'en préciser le moment autant et plus que la forme. On a vu en effet l'importance des discussions théologiques du temps donner à ce point. Il est naturel qu'un dogme sur lequel l'attention des fidèles a ainsi attirée devint un sujet de miracles : Dieu avait trop l'habitude d'intervenir dans la vie des hommes du moyen âge pour ne pas prendre part à un tel débat. Aussi les miracles eucharistiques sont-ils assez nombreux dans la littérature de l'époque. En voici quelques brefs exemples, que nous citerons pour leur ressemblance avec la *Queste*.

« Au couvent d'Hemmenrode, un jour que le saint moine Henri célébrait la messe dans le chœur des convers, à l'élévation de saint Jean-Baptiste, un des assistants vit dans ses mains le Sauveur, sous la forme d'un homme. »

« Une autre fois, dans le même couvent, tandis que dom Hermann disait la messe, le frère convers Henri de Hart vit, au-dessus du calice, une colombe d'une merveilleuse blancheur posée auprès du calice. Avant la Communion, il vit un enfant d'une grande beauté qui, des mains du prêtre, semblait monter jusqu'au sommet de la croix. Puis l'enfant, prenant l'apparence du pain, fut l'hostie même dont le prêtre communia. C

1. L. Bréhier, *op. cit.*

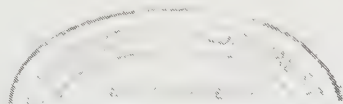
« vision prouve que sous l'espèce du pain est vraiment le corps  
« du Seigneur, et que cette transsubstantiation ineffable s'opère  
« par l'autorité du Saint Esprit. »

Au couvent de..., à la fête de la Nativité, les frères se préparaient à la communion. Après l'*Agnus Dei*, comme ils se prosternaient selon la coutume, l'un des frères vit l'Enfant « Jésus, non pas tel qu'un nouveau-né, mais comme s'il avait été crucifié : de toutes ses blessures le sang coulait et tombait dans le calice <sup>1</sup>. »

On voit là, comme dans la *Queste*, l'hostie qui se transforme au corps de Jésus enfant entre les mains du prêtre, et même la confusion symbolique de Jésus enfant et de Jésus crucifié, qui se retrouve dans la *Queste* où Jésus paraît successivement sous ces deux aspects après la consécration. Quant à l'intervention de l'Esprit Saint, bien qu'elle soit de dogme, on voit qu'elle n'est visible ni dans toutes les scènes miraculeuses de Césaire ni dans toutes celles de la *Queste*. Pour en faire une circonstance essentielle de la transsubstantiation, il fallait probablement être plus théologien que ne le sont ordinairement les visionnaires. Quoi qu'il en soit, la manière dont elle est figurée dans la *Queste* est loin d'être sans intérêt. Au lieu de la colombe de Césaire, c'est toute la Trinité qui apparaît sous la forme de trois hommes. Nous n'insisterons pas sur la légitimité incontestable, au point de vue du dogme, de l'apparition de toute la Trinité à ce moment de la messe. Quant à la forme qu'elle prend ici, elle n'est point inconnue de l'art. Le plus ancien exemple qu'on en connaisse se trouve parmi les illustrations des *Homélies* du moine Jacques <sup>2</sup>. On y voit, assis sur le large trône impérial d'Orient, trois personnages semblables, imberbes, au visage jeune : c'est manifestement le type de Jésus au moment de la Passion, répété trois fois. On connaît les raisons théologiques de cette représentation ; les passages de l'Evangile qui attestent la ressem-

1. Caes. Heisterb., *Dial. de Mirac.*, Tissier, II, 275 sq. Ce sang du Crucifié, coulant dans le Calice, est un thème iconographique connu. Souvent c'est une figure de femme, l'Eglise, qui tient le calice : notamment dans un vitrail de Reims, où je crois excessif de voir, avec M. Mâle (*Art relig.* xiii<sup>e</sup> s.), un emprunt à la légende du Graal. — D'autre part, on a pu remarquer, dans le deuxième exemple cité, la colombe près du calice, qui fait singulièrement penser à Wolfram d'Eschenbach.

2. Ms. Vatic. gr. 1162, f<sup>o</sup> 113 v<sup>o</sup>, et ms. B. N. Paris gr. 1208, pp. Stornajolo, pl. 48.



blance du Père et du Fils : « Qui me voit, dit Jean, voit celui  
 « qui m'a envoyé <sup>1</sup> », et encore : Philippe, qui m'a  
 « aussi le Père ; comment dis-tu : Montre nous le Père ?  
 « croyez vous pas que je suis en mon Père et que mon Père  
 « en moi ? <sup>2</sup> » Sans doute il ne s'agit dans ce texte que de la  
 consubstantialité, et l'Evangile de Jean ne prétend démontrer  
 que la nature divine de Jésus. Mais il était tout naturel que les  
 imaginations chrétiennes trouvasent là le droit de se représenter  
 le Père sous la même apparence humaine que le Fils ; de là la  
 logique, la ressemblance du Père et du Fils devant devenir  
 plastique. Quant à l'Esprit-Saint, il « procède du Père et du  
 « Fils », dit le symbole de Nicée. Il y avait là encore de quoi  
 justifier, pour l'art, sa ressemblance avec les deux autres per-  
 sonnes divines. Cet anthropomorphisme trinitaire pouvait d'ail-  
 leurs s'appuyer sur le verset bien connu de la *Genèse*, « l'Esprit  
 « l'homme à notre image et ressemblance <sup>3</sup> ». C'est ainsi que  
 précisément, dans un autre exemple, joint à la représentation  
 de la Trinité. Dans un manuscrit de 1180, une miniature pré-  
 sente trois figures identiques, placées l'une à côté de l'autre  
 et tenant une banderole sur laquelle on lit le verset : *Faciamus*  
*etc.* <sup>4</sup>.

Cette représentation de la Trinité paraît malgré tout assez  
 rare au Moyen Âge : les artistes en ont généralement préféré  
 d'autres moins proches de l'humanité ou plus symboliques. La  
 scène de la *Queste* est donc loin d'être un poncif.

Dans ces scènes de la *Queste* apparaissent, mêlés à des motifs  
 qu'on peut retrouver ailleurs, des traits inconnus, des variantes  
 audacieuses. C'est ainsi, par exemple, que dans le miracle de la  
 Transsubstantiation l'auteur donne à l'Enfant Jésus « le viaire  
 « aussi roge et ausi enbrasé come feu ». Trait dont l'étrangeté  
 décèle une intention symbolique <sup>5</sup>. C'est ainsi encore que pour  
 relier plus étroitement sa scène de Divine Liturgie à l'ensemble  
 de l'histoire du Graal, et sans doute aussi pour marquer plus

1. Jean XII, 45.

2. Jean XIV, 9-10.

3. *Gen.* I, 26.

4. Mlle, *Art* XIII<sup>e</sup> s.

5. Il en sera traité au chapitre suivant.

nettement le sens figuré de cette histoire, il a imaginé de substituer à Jésus, dans une partie au moins de la messe surnaturelle, un personnage de roman, purement fictif et dont l'invention sent l'hérésie, Josephes, fils de Joseph d'Arimathie et soi-disant le premier des évêques chrétiens <sup>1</sup>. Mais on démontrerait facilement que ce Josephes, dans sa personnalité et dans son histoire, est une sorte de préfiguration du héros Galaad, lequel est lui-même une représentation du Christ. L'évêque Josephes, c'est donc un « équivalent » mystique du Christ. Ainsi s'explique qu'il le remplace dans le rôle sacerdotal de la Divine Liturgie.

De ces analyses et de ces rapprochements, quelle conclusion se dégage ? On ne peut guère faire que des hypothèses. La plus probable, c'est que l'auteur de la *Queste*, voulant faire paraître Dieu dans son livre, a utilisé les plus belles images divines qu'il connaissait soit dans la littérature soit dans l'art. Tantôt ses descriptions s'apparentent aux visions miraculeuses, tantôt elles laissent entrevoir l'influence de modèles iconographiques rares ou exotiques. En tout cas il a gardé une grande indépendance. Il a réuni, modifié, combiné les thèmes du mysticisme littéraire ou esthétique de manière à en former des ensembles originaux, d'une richesse de sens et d'une complexité qui sont comme la marque de son génie. Une synthèse comme l'office du Graal est unique, croyons-nous. Mais ce mélange de littérature et d'iconographie nous paraît être un exemple précieux des rapports réciproques qui unissaient en ce temps-là les arts plastiques et littéraires. Si les clercs, comme l'a démontré M. Mâle, ont fourni aux artistes maint sujet, maint détail, en revanche les belles œuvres des artistes, une fois créées, s'imposaient aux imaginations et prêtaient leur forme aux rêves. La décoration de nos églises n'est faite, dit-on, que d'inventions de clercs réalisées ; mais les esprits de ces clercs sont remplis de souvenirs d'œuvres d'art, des chapiteaux, des verrières de leurs églises, des broderies et des orfèvreries de leur trésor. Lorsqu'en l'an 1200 le prieur de l'abbaye de Longpont fut miraculeusement averti de la mort prochaine du saint moine Jean, le Seigneur lui apparut « *tel que le*

1. Orthodoxement, comme on sait, le premier des évêques chrétiens est S. Jacques le Mineur.

représentent les peintres verriers (quodli a pictoribus in vitris depingi solet Domini Nostri imago) <sup>1</sup>. » Si l'image de Jésus ou celle de la Vierge n'eussent pu être tracée d'un trait, d'une intervention des êtres ; mais qui dira dans combien d'apparitions et de miracles Jésus et la Vierge avaient le trait du B. Dieu d'Amiens et de Notre Dame de Paris ? Qu'il se serve de la plume, du pinceau ou du ciseau, l'Art est unique, et vit de transpositions.

A côté de si remarquables représentations des personnes divines, les autres êtres surnaturels, anges ou démons, font dans la *Queste* assez pauvre figure. L'auteur, pour leur donner l'apparence terrestre, n'a pas fait plus d'efforts d'invention que n'en comportait leur rôle généralement secondaire et d'utilité. Le plus souvent, il a intégré les uns et les autres dans la fiction générale de son livre, et parce que cette fiction était chevaleresque, les a par principe transformés en chevaliers. Ainsi le châtimement d'un sacrilège est confié à un chevalier aux armes *blanches*, dont la nature céleste est révélée par deux traits : il se déclare envoyé de Dieu <sup>2</sup> et son nom ne peut être dit à aucun « homme terrien ».

Cette représentation des anges s'autorise d'ailleurs de nombreux exemples sacrés et profanes. Dans l'Ancien Testament des cavaliers célestes représentent plus d'une fois les agents des vengeances divines : tel celui qui foule aux pieds Héliodore violant le Temple <sup>3</sup>, ou les cinq qui se mettent à la tête de l'armée de Judas Macchabée <sup>4</sup>. Aussi S. Grégoire le Grand <sup>5</sup>, Raban Maur <sup>6</sup> écrivent-ils : « Angeli dicuntur *milites* », et l'on sait du reste que le Moyen Age traduit *milites* par chevaliers. Les anges sont chevaliers ; ainsi apparaissent-ils dans les *Chansons de geste*. On se souvient du bel épisode fantastique d'*Aspremont*, où saint Georges prend la bride du cheval de Roland et où

1. *Vet. Chron.* ap. Manrique, *Ann. cist.*, III, 359.

2. « Por le pechié que vos i avez m'envoia ça Nostre Sire por prendre en la venjançe » selonc le meffet. » Sommer, VI, 22.

3. II, *Macchab.* III, 25.

4. *Ibid.*, X, 29. Cf. Bernard, *Allo* ap. *Rev. Biblique*, janv. 1914.

5. *Patrol.*, LXXVI, 20.

6. *Ib.*, CNII, 999.



saint Maurice et saint Domnin, montés sur des chevaux blancs, combattent les Sarrasins aux côtés du preux et de l'archevêque Turpin.

De même, quand il s'agit de montrer que les péchés mettent l'âme à la merci de l'enfer, ce sont deux chevaliers qui incarnent les démons (aventure de Mélyant).

Deux fois l'Ennemi est représenté dans la *Queste* en son aspect naturel, si l'on peut dire. La première fois on voit d'abord une fumée et une flamme, puis « une figure la plus hideuse qui fust en semblance d'ome ». La seconde fois Satan apparaît « en si laide figure qu'il n'a cuer d'ome el monde qui poor n'en eust », et, après un dialogue, « si s'en ala abatant les arbres devant lui : et fesant la greignior tempeste del monde ». Ajoutons que dans ce second exemple un témoin ne peut voir le corps du diable, mais entend seulement sa voix, « qui est si lede et si espoentable qu'il n'est nus qui poor n'en deust avoir. »

Ce sont là les termes ordinairement employés dans les nombreuses diableries du temps : ils marquent la terreur qu'inspire Satan, plutôt qu'ils ne décrivent vraiment son aspect. Césaire de Heisterbach, racontant une histoire de diables, écrit : « daemon « emisit vocem tam horribilem ut omnes terreremur ! <sup>1</sup> » C'est à peu près la phrase de la *Queste*.

Mais l'auteur de la *Queste* estimait sans doute l'Ennemi plus semblable à soi-même et plus redoutable sous une forme séduisante que sous celle d'un grotesque horrible. Il a préféré donner à Satan des figures de Tentateur. Il l'incarne une fois en un religieux qui interprète à rebours les événements mystiques pour en faire sortir le doute et l'immoralité : image saisissante de la tentation de l'esprit <sup>2</sup>. Mais surtout il l'incarne avec prédilection dans la femme. On reconnaît là ses idées sur la gravité du péché charnel. La femme, créature de charme et de volupté, voilà le portrait ordinaire de Satan. C'est « une damoisele de trop « grant biauté et fu vestue si richement come nule mielz » ; elle a un somptueux équipage, pavillon de soie, vins et mets exquis ; elle ne se refuse point à l'amour : à la séduction de la beauté elle joint celles du luxe et de la facilité <sup>3</sup>. Même description ailleurs :

1. Perceval.

2. *Dial. de Mirac.* (Tissier, II, 134).

3. Episode de Bohort.

« Une damoisele si bele et avenant qu'il paroit en lui avoir  
« toute beauté terrienne; et fu si richement vestue com l'on t  
« esté a choix de toutes les bele robes del monde... Et celle  
n'attend même pas qu'on la prie d'amour, c'est elle qui pr  
les devants <sup>1</sup>!

La description du Tentateur amène naturellement le récit de la tentation; après diverses alternatives, le Malin est finalement vaincu, et sa déroute contraste avec son apparition. La *Queste* ne connaît qu'une manière de faire cesser les diableries, c'est le signe de la croix, le plus simple des exorcismes. Au signe les prestiges tombent; mais l'auteur n'a pas poussé l'amour du contraste jusqu'à remplacer les belles tentatrices par quelque monstre affreux. Ou bien il leur laisse dans la fuite leur apparence précédente <sup>2</sup>, ou bien il anéantit tout d'un seul coup <sup>3</sup>. Mais chaque fois la fuite des démons s'accompagne de tempêtes, de vacarmes, parfois d'une puanteur horrible. C'étaient des traits traditionnels.

Il est à remarquer que contrairement à ce qu'on trouve chez les personnes divines, la *Queste*, dans ses descriptions diaboliques n'a aucun rapport précis avec l'iconographie. Les arts plastiques présentaient cependant en ce temps-là d'assez nombreuses et impressionnantes effigies de démons. Elles pullulent dans les Jugements derniers des grands portails d'églises. Faut-il croire que, n'étant point basées, comme les représentations de Dieu, sur des textes sacrés, elles gardaient aux yeux du subtil auteur de la *Queste* un caractère fantaisiste et arbitraire qui le dispensait de les copier? Ou n'est-ce pas plutôt qu'il considérait Satan comme essentiellement multiforme, aussi divers en ses aspects que le mal innombrable? La manière la plus exacte de représenter Satan serait donc de le confondre avec chaque vice et de lui en donner la figure. En fait l'auteur de la *Queste* n'y a pas manqué. Déjà dans les scènes de tentation qu'on vient de voir on ne saurait dire si c'est Satan, le Prince des Ténèbres lui-même, ou quelque noir démon de la Luxure, qui prend ces apparences féminines. Est-ce une apparition du diable, ou n'est-ce

1. Bohort.

2. Tentation de Perceval.

3. Tentation de Bohort.

pas la personification d'un vice ? De tels tableaux nous ont amenés à mi-chemin de l'allégorie et du symbolisme, dont il nous faut maintenant examiner l'usage que fait la *Queste*.

## SYMBOLES ET ALLÉGORIES

Pour faire de son exposition de la foi une matière romanesque, pour prêter à ses abstractions une forme concrète, notre auteur ne devait point se contenter de faire apparaître en guise de créatures terrestres les habitants du Ciel et de l'Enfer. Il savait que le monde visible n'était qu'une expression des choses invisibles, qu'on y pouvait lire clairement les volontés de Dieu, les vérités de la religion, les lois de la morale et l'éternel combat du Ciel et de l'Enfer. Ce mysticisme lui fournissait des moyens presque inépuisables de traduire ses idées en langage concret : il lui suffisait de choisir dans l'infinité des apparences terrestres, ainsi qu'en un immense dictionnaire, celles qui étaient capables d'exprimer ses pensées. Mais la mystique n'est pas une fantaisie de l'esprit : c'est une science, dont la base est l'Écriture. Dans le Nouveau Testament Jésus parle par paraboles ; quant à l'Ancien Testament, il n'est qu'une vaste allégorie, représentant soit la venue de Jésus, soit la vie de l'âme et ses luttes contre le Malin. Aussi les Pères et les docteurs de l'Église qui ont interprété la Bible ont-ils fixé le sens du langage mystique. Rien n'est donc plus auguste ni plus certain que ce langage ; s'en servir pour exposer la vie chrétienne n'est point affaire de poésie improvisation, mais affaire d'exacte et subtile érudition.

Tel est bien, comme on va voir, le caractère du symbolisme de la *Queste*, qui, à part de fort rares exceptions, est tout entier tiré de la littérature sacrée. Il serait téméraire de prétendre avoir retrouvé tous les symboles de la *Queste* ; il y en a, peut-on dire, presque dans chaque détail matériel, dans chaque incident. Du moins en avons-nous relevé assez, croyons-nous, pour faire comprendre le livre et les procédés de l'auteur <sup>1</sup>.

*Dieu.* — Voici les symboles de Dieu.

1. J'écarte de l'énumération ci-dessous les symboles contenus dans l'épisode de la Nef de Salomon, qui sera étudié à part.

D'abord la clarté du jour, le soleil, tandis que la nuit symbolise l'Enfer, « Venez vous reposer et dormir tant que la nuit viendra et issiez fors del soleil ! » dit un démon <sup>1</sup>. De même le péché est condamné par Dieu, sent davantage sa disgrâce quand le soleil luit <sup>2</sup>. Cette figure toute naturelle et qui va de soi se trouve dans saint Ambroise : « Dies est quibus adest Christus, nox est quibus se denegat » <sup>3</sup>, dans saint Augustin <sup>4</sup>. Le commentateur du XIII<sup>e</sup> siècle Garnerius écrit de même : « Clarté conventus salonis Christi est dies » <sup>5</sup>. Sans compter les innombrables cas où Jésus est appelé « Sol justicie ».

Par suite tout ce qui est clarté, lumière, symbolise Dieu. Pour indiquer le caractère divin du Graal, il suffit qu'il répande une clarté surnaturelle <sup>6</sup>. Dans un sanctuaire désert où va se produire un miracle, la présence de Dieu est symbolisée par un candélabre <sup>7</sup>. En effet, « candelabrum vocatur Christus » disent Raban Maur <sup>8</sup>, l'abbé Rupert <sup>9</sup>, l'abbé cistercien Gueric <sup>10</sup>. Les métaux précieux aux clairs reflets symbolisent également Dieu. Si la table du Graal est d'argent, comme la table aux reliques de Clairvaux, si l'arche que fait construire Galaad est d'or, c'est que l'or représente « la clarté de la divinité » <sup>11</sup>, la « puissance royale du Christ » <sup>12</sup>, et que l'argent, c'est « la sagesse de Dieu incarnée » <sup>13</sup>, « l'humanité du Christ » <sup>14</sup>.

A elle seule, la plus lumineuse des couleurs, le blanc, est signe de divinité <sup>15</sup>. De là les vêtements blancs, les armes blanches qu'ont dans la *Queste* tous les envoyés de Dieu. De là les voiles blanches de la nef qui porte Jésus <sup>16</sup>. C'est d'ailleurs un symbol

1. Tentation de Perceval.

2. Lancelot.

3. *Patrol.* XV, 1292; Cf. XV, 17.

4. *Ibid.*, XXXVI, 650.

5. *Ibid.*, CXIII, 370.

6. V. ci-dessus, ch. II.

7. La malédiction de Lancelot.

8. *Patrol.*, CXI, 685; CXII, 882.

9. *Ib.*, CLXVII, 856; CLXVIII, 473.

10. *Ib.*, CLXXXV, 176.

11. Garnier de S. Victor, *ib.*, CXIII, 703.

12. Raban Maur, *ib.*, CXII, 870.

13. Aleuin, *ib.* C, 1114.

14. Rupert, *ibid.*, CLXV, 1423.

15. Adam Scot, *Patrol.*, CXCVIII, 699.

16. Tentation de Perceval.

antique et qui dans la religion chrétienne se retrouve partout. La couleur blanche est toujours réservée aux êtres purs qui ont triomphé du mal, à Dieu, au Messie, aux personnes célestes. Elle est souvent notée dans les Évangiles et dans les Actes des Apôtres : blancs sont les vêtements du Christ à la Transfiguration, blancs ceux des anges qui sont au tombeau du Seigneur. Enfin l'*Apocalypse* incarne le Verbe en un cavalier blanc <sup>1</sup>.

Mais les vraies couleurs symboliques de Jésus, c'est le *blanc* et le *rouge réunis*. Là-dessus tous les docteurs s'accordent, même s'ils donnent à chacune des deux couleurs des significations un peu divergentes. « Christus candidus et rubicundus », le blanc et le rouge, c'est le Christ, disent, après le *Cantique des Cantiques*, saint Grégoire le Grand <sup>2</sup>, l'abbé Rupert <sup>3</sup>, Adam Scot <sup>4</sup>, etc., etc. Le blanc, c'est la sainteté, le rouge le sacrifice, la Passion <sup>5</sup>. C'est pourquoi les serviteurs du Christ, dont la vie semée d'épreuves est une imitation de Jésus, portent tous, de quelque manière, les deux couleurs. C'est pourquoi Galaad à son arrivée à la cour d'Artus porte, sur une cotte de cendal *vermeil*, un manteau de samit *vermeil* fourré d'*hermine* ; son écu est *blanc* à la croix *vermeille* ; plus tard il est comparé à la fois au lys et à la *rose* « color de feu ». C'est pourquoi Bohort, au moment de se confesser et de communier, vêt « une cotte blanche » et, par-dessus, une robe « d'escarlate vermeille ». C'est pourquoi Lancelot, quand il est purifié par la pénitence, revêt, pour assister au repas du Graal, « robe de lin fresche et novele », et par-dessus « robe d'escarlate ».

Dieu est aussi représenté par des animaux ; c'est là une tradition ancienne, qu'avait répandue le *Physiologus*, si populaire au Moyen Age. On trouve dans la *Queste* le Lion, le Cerf, le Pélican. Ces symboles, souvent expliqués dans la littérature sacrée <sup>6</sup>, ont été en outre assez popularisés par les Bestiaires

1. *Apoc.*, VI et XIX. Cf. Bernard Allo, ap. *Rev. Biblique*, janv. 1914.

2. *Patrol. lat.* LXXIX, 522.

3. *Ib.*, CLXVIII, 921.

4. *Ib.*, CXCVIII, 699.

5. « Purpura, rubor, Passio Christi. » (Cassiodor., *Patrol.*, LXX, 1071) ; Raban Maur, *ib.*, CXII, 920, 1041, etc... C'est la raison du visage *rouge* de l'Enfant Jésus dans le miracle eucharistique étudié plus haut.

6. Notamment : le *Cerf* par S. Ambroise, *Patrol.*, XIV, 811, S. Eucher (L. 751), *Guerrie*



pour qu'il soit inutile d'insister <sup>1</sup>. Rappelons cependant encore que le Lion et le Pélican sont des motifs iconographiques traditionnels <sup>2</sup>.

La corneille, noire et pourtant belle — une de nombreuses couleurs — mieux que certaines blancheurs, est aussi un symbole christologique de Jésus, selon S. Eucher <sup>3</sup> et le *Psalmiste*. Mais il y a aussi des exemples remarquables de la subtilité de l'auteur, qui utilise un symbole paradoxal, dont le vrai sens ne se découvre qu'au moment où apparaît d'abord. L'auteur de la *Queste* ne manque pas de souligner ce petit tour de force, en rapportant l'une à l'autre la fausse à côté de la vraie.

Enfin si Lancelot sent mieux que jamais sa disgrâce lorsqu'un matin il voit le soleil et entend les oiseaux chanter, c'est que les oiseaux aussi sont des symboles du Christ <sup>4</sup>. Et c'est pourquoi lorsque l'auteur veut dépeindre la joie du « temps novel », après Pâques, il ne manque pas de noter que les oiseaux chantent dans les bois <sup>5</sup>, gracieuse image de la présence de Dieu dans le monde délivré par la Passion et l'Eucharistie.

Il ne serait pas conforme aux habitudes d'esprit de notre auteur d'utiliser telles quelles les données de la mystique chrétienne sans y rien mettre du sien. N'ayant pas inventé les symboles, connus et fixés depuis longtemps, il a mis toute son ingéniosité à les combiner. L'épisode du Cerf blanc en est un remarquable exemple. A ce Cerf symbolique s'ajoutent quatre animaux qui bientôt deviennent les quatre figures ailées de l'*Apocalypse* <sup>6</sup>, le Bœuf, le Lion, l'Aigle et l'animal à visage d'homme (« animal habens faciem quasi hominis »), cependant que le Cerf, reprenant la forme humaine, paraît assis sur un trône. C'est exactement, à ce point précis, la vision apocalyptique de

(CLXXXV, 65), Pierre Lombard (CXCI, 201) ; le *Psalme*, par S. Eucher (L 240), S. Greg. Mag. (LXXIX, 609).

1. Jesu Crist entendum  
En semblant del Leün... Par cest Cerf qui n'est en  
les oïst entendus.

(Philippe de Thaon, éd. Wahlberg, v. 127-128).

2. Didron, *Iconogr.*, Dieu, pp. 58 et 348.

3. *Patrol.*, L, 450.

4. *Ib.*, CXII, 1012.

5. S. Greg. Mag., *ib.*, LXXVI, 1218 ; Raban Maur, CXII, 871 ; Garnier de S. Victor, CXCI, 65.

6. Sommer, VI, 178.

7. *Apoc.*, IV, 7 et 8.

Jésus trônant entouré des quatre animaux évangéliques. Mais un nouveau motif apparaît, un souvenir du *Cantique des Cantiques*, qui amène l'auteur à assimiler ce trône de Jésus à la litière du roi Salomon (« Ferculum fecit sibi Rex Salomon de lignis Libani ») <sup>1</sup>, et les quatre animaux l'emportent dans les airs. C'est l'Ascension. Enfin, car ce n'est pas encore tout, avant de disparaître le groupe surnaturel traverse une verrière « en tel « maniere que onques n'en fu mal mise ne empiriee » <sup>2</sup> ». C'est ici la mise en scène d'une comparaison bien connue :

Ausi com li solauz tresperce la verriere  
 Qu'ele n'en est mains sene, mains forz ne mains entiere,  
 Ainsi entra an vos, Dame, cil qui Dex iere,  
 Sanz blecier, sanz maumetre, ci ot bone maniere.  
 Vos estes la Verriere, ja nus no desdira <sup>3</sup>.

Mais la *Queste*, en remplaçant dans cette allégorie le Soleil, qui signifie Jésus, par Jésus en personne, transforme la jolie comparaison en une scène prodigieuse. Voilà un étrange morceau, où les visions symboliques se fondent les unes dans les autres et se transforment à la façon des rêves. Peut-être l'influence de l'art y est-elle pour quelque chose ; car les représentations du Christ de l'*Apocalypse* et de l'Ascension constituent deux thèmes iconographiques fort voisins. L'un et l'autre montrent le Christ dans un ovale ; dans la scène de l'*Apocalypse*, l'ovale est cantonné des quatre animaux ; dans la scène de l'ascension il est porté par deux anges <sup>4</sup>. La fusion des deux thèmes est assez explicable. Elle apparaît dans la *Bible moralisée*, à propos du *Cantique des cantiques*, où une miniature représente le Christ dans un ovale porté par les quatre animaux. Et la glose précise le sens de l'image : « Ferculum est *currus Evangeliorum* in quo Dominus portatur quasi in *cathedra* (la « chaire » de la *Queste*) ». On saisit bien ici le procédé de complication systématique de l'auteur de la *Queste*.

1. *Cantic. cantic.*, III, 9.

2. Sommer, VI, 167.

3. Ms. S. Victor, 620, ap. Lecoy de la Marche, *Chaire franç.*, p. 285.

4. L. Bréhier, *Art chrétien*, p. 269 sq.

*Démons et vices*. — Comme le jour, le soleil, la clarté symbolisent Dieu, la nuit symbolise le Diable, les êtres infernaux. Là un symbole peut être aussi ancien que la pensée religieuse dans l'humanité ; mais ce qui est particulier aux écrivains chrétiens, c'est l'application qu'il en font aux formes déterminées que leur religion donne au mal moral. La nuit symbolise seulement le Diable <sup>1</sup>, c'est l'état de péché, l'état de perversité du faux chrétien <sup>2</sup>.

Par suite la couleur noire suffit à indiquer les choses et les êtres diaboliques, comme le blanc est la couleur céleste. Le diable prenant l'apparence d'une femme, c'est la femme qui est le démon, etc., etc... Symbole plus commun encore que le précédent, et qui foisonne dans la littérature religieuse.

Une autre image traditionnelle de Satan, reprise par la *Queste*, c'est le Serpent. Depuis la *Genèse*, cette image a été si employée qu'elle avait perdu presque tout sens concret. Les mots *serpens antiquus* n'étaient plus qu'une locution pour dire le Diable. Les mystiques rendent à cette locution quelque substance. Pour eux tous les reptiles sont des figures du diable <sup>3</sup>.

A propos du serpent de la *Queste* un détail est à noter. Bien qu'il ne soit pas décrit méthodiquement, on voit qu'il vomit du feu, qu'il a des oreilles, des ailes, qu'il est une « beste de l'air » <sup>4</sup>. On reconnaît là le dragon fantastique si souvent représenté au Moyen Âge. Il n'est pas particulier à l'auteur de la *Queste* d'en donner le nom de serpent. La *Bible moralisée* en trois volumes et *Si mordeat serpens* <sup>5</sup>, contient une miniature où le « serpent » est représenté tout à fait comme dans la *Queste* : il a des oreilles pointues, des pattes griffues et des ailes <sup>6</sup>. C'est là vraisemblablement encore une circonstance où les créations de l'art ont donné une forme précise aux rêves indéfinis des écrivains.

Avec le serpent commence la série des symboles animaux, qui fait pendant aux animaux symbolisant le Christ. L'un des plus habituels en ce temps, et des plus employés par la *Queste*, c'est

1. S. Greg. Magn., *Patrol.*, LXXV, 641, 644. Raban Maur, *ibid.*, CXII, 1287.

2. Adam Scot, *ibid.*, CXCVIII, 788.

3. S. Bernard, *ib.*, CLXXIV, 859.

4. S. Bruno carthus. *Patr.*, CLII, 1166. Raban Maur, *ibid.*, CXI, 1039.

5. Soummer, VI, 70.

6. *Eccles.*, X, 11.

7. Pl. 288.

le cheval et plus précisément le cheval noir <sup>1</sup>. Indiquée déjà par les commentateurs de l'Écriture <sup>2</sup>, cette figure se retrouve dans plusieurs diableries rapportées soit par Hélinand, soit par Césaire de Heisterbach. Citons, pour son étrange beauté, ce récit dantesque de Césaire.

Un homme avare et égoïste, exalté un moment par un prédicateur, s'était croisé. Dès le lendemain il le regretta et, feignant la pauvreté, se racheta pour une somme infime. La nuit suivante, entendant du bruit à sa porte, il se leva et vit ceci. « Il y avait là « deux *chevaux noirs* et, auprès d'eux, un homme noir très laid « qui lui dit : « Vite, monte sur ce cheval qui a été amené pour « toi. » L'autre pâlit et se mit à trembler car la voix de l'homme « l'épouvantait. Et comme il hésitait, le diable, car c'en était un, « cria : « Que tardes-tu ? Jette ton vêtement et viens. » (A ce « vêtement était encore cousue la croix que l'homme avait prise.) « Bref l'ascendant diabolique, et la faiblesse désespérée de son « propre courage furent tels qu'il jeta son vêtement et monta sur « le cheval, ou plutôt sur le démon. Le diable enfourcha l'autre, « et tous deux, galopant à une vitesse merveilleuse, furent em- « portés jusqu'en Enfer. » Ils virent des supplices de toutes « sortes ; à la fin ils arrivèrent devant un grand siège enflammé, et les démons qui attisaient le feu dirent à l'homme terrifié : « Voici ta place, elle est prête, car tu seras là demain ! » Et le lendemain, après avoir raconté sa vision, l'homme mourut <sup>3</sup>.

Le cheval noir, la galopade fantastique, rappellent ici la *Queste* (épisode de *Perceval*).

Le Cygne, c'est aussi l'Ennemi, par opposition à la Corneille qui est Jésus. Pas plus que son contraire, ce symbole n'est particulier à l'auteur de la *Queste* : on le retrouve dans Raban Maur <sup>4</sup>, où le cygne, d'ailleurs, semble symboliser le vice qui perdit Lucifer, l'orgueil, plutôt que Lucifer lui-même. Il semble bien que dans l'élaboration de ces deux symboles, — si tant est qu'il faille s'attarder aux origines de semblables jeux d'esprit, — le célèbre verset du *Cantique des Cantiques* « *Nigra sum sed formo-*

1. Tentations de Perceval et de Bohort.

2. Raban Maur, *Patrol. lat.*, CXI, 213; CXII, 916; etc.

3. Tissier, *Bibl. patr. cist.*, II, 32.

4. *Patrol.*, CXII, 894.

salut » ait joué le rôle important que lui a conservé la *Queste* — il marquait bien ce qu'ont parfois d'obscure et de déroutant les manifestations de Dieu, il montrait bien le contraste entre le jugement — impartial du monde — et le *bon sens* — Dieu —. De là le double et paradoxal symbole de l'orcan blanc et de l'orcan noir, où c'est l'orcan noir qui est Dieu.

Il y a encore, dans la *Queste*, une série de symboles du Diable qui présentent tous un caractère commun : ils évoquent l'idée des lieux horribles, inhabitables, où la vie est impossible : le désert, l'île sauvage, la forêt obscure où l'on se perd. Ces symboles étaient pleins d'une poésie mystérieuse, que l'auteur a su parfois exprimer. Néanmoins il faut en faire plus d'honneur à son érudition qu'à son imagination ; car ces symboles, à peu de chose près, sont tous dans les commentateurs de la Bible. Le désert, par exemple, représente les Démones chez Raban-Maur <sup>1</sup>, les « esprits malins », chez Garnier de Saint-Victor <sup>2</sup>, etc.

Quant au symbole de la forêt, il paraît un peu plus personnel à l'auteur. Encore que Raban-Maur explique que les arbres signifient les « volontés mauvaises », donc le péché <sup>3</sup>, on ne trouve pas exactement le mot *silva* comme équivalent de *dæmones*. L'auteur de la *Queste* semble avoir créé ce symbole par analogie. Comme le désert, la forêt est un lieu « *non habitable* », lieu d'erreurs, lieu de mort. Souvent même elle est appelée « desvoiable », sans chemin, tandis que Jésus dit : « Je suis la Voie <sup>4</sup> ». On voit de reste avec quelle facilité un esprit habitué aux transpositions mystiques pouvait tirer de là un beau symbole des erreurs du péché et de la perte de l'âme. Aussi, pour montrer la différence entre une « bonne âme » et un pécheur, la *Queste* nous montre-t-elle l'un regagnant la grand'route, tandis que l'autre reste errant dans la forêt <sup>5</sup>. De même un homme qui, après s'être laissé induire en péché, aspire au salut, dit : « Ne me lessiez morir en ceste *forest*, mes portez m'en en « aucune *abeie*... <sup>6</sup> ! »

1. *Patrol.*, CXII, 909.

2. *Ib.*, CXCI, 268, etc.

3. *Patrol.*, CXII, 865.

4. « Ego sum via, veritas et vita », parole citée d'ailleurs dans la *Queste*.

5. Lancelot et Perceval ; Sommer, VI, 41.

6. Mélyant ; Sommer, VI, 31.



La représentation symbolique des vices ou des péchés capitaux se confond en quelque manière avec celle des démons. Notre auteur n'en fait pas d'ailleurs grand usage. Et il est remarquable qu'il évite les personnifications des Vices et des Vertus, inspirées de la Psychomachie de Prudence, et si répandues dans l'iconographie romane. Était-ce, pour cet esprit subtil, un symbolisme trop commun et trop transparent ? Quoi qu'il en soit, il n'a guère symbolisé que l'orgueil et la luxure.

L'orgueil, à plusieurs reprises, est signifié par un grand cheval (aventure de Mélyant, vision de Gauvain, Hector à Corbenic). Un tel symbole, bien qu'il ne paraisse pas avoir été employé par l'iconographie, n'était pas inconnu des clercs. « Les chevaux « sur lesquels les âmes des morts apparaissent quelquefois montées sont des diables, et leurs cavaliers sont des âmes en peine, « chargées de péchés ; les armes et les boucliers qu'elles ont l'air « de porter, ce sont en réalité leurs propres crimes, qui les écrasent... Il est vrai que le cheval est un animal *orgueilleux et fier*, « qui aime les rivalités et la guerre, les coïts ardents et les désirs « sans frein. Les diables déguisés en chevaux signifient que « leurs cavaliers s'étaient complu à de tels péchés <sup>1</sup>. »

La luxure est représentée par le feu, la brûlante chaleur (la fontaine bouillante refroidie par Galaad « por ce que en lui n'avoit « onques eu eschaufement de luxure »). Enfin, c'est encore la luxure qu'il faut voir, croyons-nous, dans la lèpre dont une pécheresse est atteinte (épisode de la mort de la sœur de Perceval <sup>2</sup>). L'opposition de la lépreuse et de la pure vierge qui meurt pour elle semble attester cette interprétation. D'ailleurs la lèpre du corps, selon les gloses, est l'image de la luxure <sup>3</sup>.

Il faut rapprocher des symboles des démons et des vices ceux qui représentent soit les mauvais penchants de l'âme, soit l'état du pécheur. Ainsi veut-on indiquer qu'un homme va succomber au péché, on le montre saisi par le sommeil : « li bons forvoie .. « quant il s'endort ». En effet, le sommeil, dit Raban Maur, signifie la négligence, « *torpor negligentiae* » <sup>4-5</sup>.

1. Hélinand ap. Tissier., *Bibl. patr. cist.*, VII, 311.

2. Sommer, VI, 170 sq.

3. V. plus loin, p. 154.

4. *Patrol.*, CXII, 1059. Cf. l'épisode où Perceval s'endort auprès de la tentatrice et, à son réveil, est prêt à succomber. C'est bien son imprudent laisser-aller, *torpor negligentiae*, qui le conduit là.

5. *Ibid.*, 904.

Le repos, le lit, sont des symboles du même genre, « quies diaboli », dit encore Raban Maur<sup>1</sup>. De tels symboles paraissent tout naturels, si l'on se souvient que la vie du chrétien doit être une lutte attentive et énergique contre le Malin.

Le pécheur est comparé :

A la pierre dure (l'anclet) : symbole des plus fréquents : la pierre, ce sont les gentils, les impies<sup>2</sup>.

Au bois, pourri et « vermineux » (ibid. et songe de Bohort). En effet, le bois signifie aussi les impies, les pécheurs, « precatore igni deputandi »<sup>3</sup>.

Au figuier stérile (ibid.). Ici l'auteur se sépare quelque peu des commentateurs. Ils voient dans le figuier de l'Evangile<sup>4</sup> le symbole de la Synagogue<sup>4</sup>. Notre auteur, tirant de ce passage de l'Écriture non l'allégorie historique mais le symbole moral, y voit le pécheur, l'âme qui n'offre rien à Jésus. On sait d'ailleurs que la Synagogue, au Moyen Âge, représente assez souvent les ennemis de la foi chrétienne, sans autre précision historique. Et c'est ainsi qu'on la voit dans la *Queste*.

La *Queste* représente en effet l'éternelle lutte de Dieu et de Satan sous diverses formes figurées. On voit d'abord deux prières, deux animaux symboliques, le Lion et le Serpent ou le lion et le serpent. On montre l'âme entre les sollicitations du Bien et du Mal, de la Nouvelle et de l'Ancienne Loi. Les deux Lois sont deux femmes reconnaissables à certains traits symboliques. L'une est vieille, l'autre est jeune et belle ; la première est montée sur le Serpent, l'autre sur le Lion. Le Lion, c'est Jésus-Christ, comme on sait ; mais le serpent prend ici une signification variée, qui rappelle tout à fait les gloses bibliques : c'est, dit l'auteur, le serpent de la *Genèse*, celui même qui trompa Adam et Eve (interprétation historique) ; c'est aussi « l'Écriture malement entendue », l'hérésie, l'hypocrisie (interprétation dogmatique) ; enfin le péché mortel (interprétation morale). On voit par là combien cette figure de la « Synagogue » voulait dire de choses, ou plus exacte-

1. Raban Maur, *Patrol.*, CNI, 462; *ib.*, CNII, 98; vener. Godefrid. *ib.*, CLXXIV, 250, Garnier de S. Victor, CXCI, 350.

2. S. Eucher, *Patr.*, I, 742. Raban Maur, CNII, 986, etc.

3. (Matt., XXI, 19 sq.) ; la rédaction est plus sèche dans Marc (XI, 13 et 14).

4. S. Paulin Nol., LXI ; Raban Maur, CVII, 1044.

ment à quel point elle était devenue l'antithèse générale du christianisme.

Cette idée d'affronter les deux Lois, l'Eglise et la Synagogue, sous les traits de deux femmes, est conforme aux traditions iconographiques, mais les attributs distinctifs des deux figures, le Lion et le Serpent, ne le sont point. On sait que généralement l'Eglise est une jeune femme couronnée, qui tient de la main gauche le calice et de la droite une haute croix à gonfanon ; tandis que la Synagogue a la tête nue et penchée d'un air de défaillance, les yeux bandés, et tient une lance brisée. (Statues du portail sud de Reims et de Strasbourg, album de Villard de Honnecourt.) Une fois de plus on voit donc ici l'auteur de la *Queste* combiner un motif inspiré des arts plastiques avec des symboles purement littéraires.

La *Queste*, pour montrer l'homme obligé de choisir entre le bien et le mal, n'a pas utilisé seulement l'allégorie de l'Eglise et de la Synagogue. Elle a repris la belle et antique allégorie des deux voies. Un homme arrive à une fourche de chemins ; une inscription énigmatique lui défend de prendre celui de gauche, parce qu'il faut être « trop preudome » pour pouvoir en sortir, et lui annonce que s'il prend celui de droite il peut y périr. Il prend le chemin de gauche et va de péché en péché ; le chemin de droite était celui de Dieu (épisode de Mélyant). Ce thème célèbre dans l'Antiquité n'a pas été ignoré du Moyen Age. On le trouve, en particulier, dans Césaire de Heisterbach, sous une forme qui rappelle singulièrement la *Queste*. Il faut citer cette jolie page.

*Vision d'un novice.* « Il lui sembla qu'il était devant la porte  
« du monastère, et qu'il voyait de là partir deux voies : l'une  
« allait vers la droite et l'autre vers la gauche, mais toutes deux  
« conduisaient à une forêt qu'on voyait en face. Comme le  
« novice restait à la fourche des deux voies, se demandant la-  
« quelle il allait prendre, il vit près de lui un vieillard et lui dit :  
« Bon homme, dis-moi, si tu le sais, lequel de ces deux chemins  
« est le plus direct et le plus commode à la marche. » — « Je te  
« l'expliquerai bien, répondit le vieillard. Par celui de droite,  
« la traversée du bois est courte, mais épineuse, raboteuse,  
« boueuse et dure ; ensuite vient une plaine très agréable,  
« longue, plane, parée de fleurs diverses. Celui de gauche, au

« contraire, en forêt est commode, égal, ...  
 « vraiment délicieux, mais c'est un bref parcours. La plu-  
 « vient ensuite est longue, rocheuse, boueuse, odieuse...  
 « la vue. Je t'ai tout dit; fais ton choix maintenant...  
 « de droite signifie la vie monastique, spirituelle...  
 « gauche la vie séculière, charnelle... » (Suit une explication  
 symbolique des détails du récit.<sup>1</sup>

Les deux récits se font exactement pendant : au noviciat, Césaire répond dans la *Queste* Mélyant, un *Queste* qui a les mêmes dangers apparents et immédiats dans la voie de droite, même péril caché dans celle de gauche. Seul le détail symbolique diffère : au lieu d'être purement descriptif, il se traduit dans la *Queste* en actions conformes à la fiction générale du livre ; pour montrer que la voie de droite est celle de Dieu, on la fait choisir par le Bon Chevalier ; dans celle de gauche, au contraire, on fera devant l'imprudent surgir des démons. Ainsi se manifestent à la fois l'érudition et l'originalité du romancier.

*Les Vertus* — Les vertus sont moins souvent représentées dans la *Queste* que les vices ; elles ne laissent pas cependant d'y paraître en plusieurs endroits intéressants.

La vieille *Psychomachie* de Prudence se devine derrière le passage où, parlant de l'âme qui abandonne le bien pour le mal, l'auteur écrit : « Te feri li enemis d'un de ses dars » et « tu enchaças Humilité... apres enchaças toutes les autres vertes ».<sup>2</sup>

Mais le combat des Vices et des Vertus se retrouve plus clairement encore dans le Tournoi symbolique des Blancs contre les Noirs, où les Noirs sont plus nombreux, mais où les Blancs sont finalement vainqueurs grâce à leur « souffrance et endurance ». Rien n'était plus facile à adapter à une fiction chevaleresque que le combat traditionnel des Vices et des Vertus ; il est remarquable que l'auteur se soit contenté de l'indiquer d'ensemble, au lieu d'en détailler les figures allégoriques. Trouvait-il un peu grossier ce déguisement uniforme des vertus, même des plus douces, en figures belliqueuses ? Le portrait qu'il a tracé de

1. *Dial. de Mirac.*, IV, LIII, ap. Tissier, *Bibl. patr. cist.*, II, 100.

2. Soumer, VI, 90.

L'Humilité pourrait le donner à penser. Quoi qu'il en soit, il a évité de verser dans l'allégorie pure, et il est juste de noter ici sa réserve et sa sobriété.

La Chasteté et l'Humilité sont à peu près les seules vertus distinctement représentées dans la *Queste*. La Chasteté, et surtout la Virginité, est signifiée par la fleur de lis (épreuves de Bohort) : symbole fort usuel. On lit en effet dans la *Bible moralisée*, à propos du verset du *Cantique des Cantiques* « *Qui pascit inter lilia* » <sup>1</sup> : « Par les lis sont signifiées les âmes qui, con-  
« servant la candeur de la chasteté, exhalent autour d'elles un  
« parfum de bonne vie. Jésus-Christ se repaît entre les lis, parce  
« qu'il se délecte de la chasteté des âmes <sup>2</sup>. » La *Vitis mystica*, traité attribué à saint Bernard, interprète la fleur de lis de façon plus voisine encore de la *Queste*. Le ch. XVIII commence ainsi :  
« De la fleur de chasteté, qui est le lis. La fleur du lis blanc est un  
« remarquable symbole de chasteté. Parmi toutes les vertus, la  
« chasteté a une prééminence qui lui a mérité le nom de fleur.  
« Il ne s'agit point ici de n'importe quelle chasteté, mais de celle  
« qu'on appelle *virginité*... Voyons pourquoi une si grande vertu  
« est figurée par le lis. C'est évidemment à cause de la blancheur  
« immaculée par laquelle cette fleur l'emporte sur toutes les  
« autres. Aussi la *virginité sans tache* est-elle justement figurée  
« par le lis symbolique <sup>3</sup>. »

L'Humilité est symbolisée par l'âne (songe de Gauvain) en souvenir de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Elle est aussi personnifiée, en un autre passage, et l'on a vu que son portrait est directement inspiré de la Règle de saint Benoît. Aucun souvenir iconographique ne s'y mêle, car on chercherait vainement dans l'art la gracieuse figure que ce passage esquisse : à Chartres, à Amiens, à Paris, l'Humilité apparaît assise, couronnée comme toutes les Vertus, et son attribut symbolique est une colombe, à cause du verset de l'Évangile <sup>4</sup> : « Soyez donc prudents comme  
« les serpents et simples comme les colombes (*simplices sicut columbae*) ».

1. II, 16.

2. Pl. 300.

3. *Patrol.*, CLXXXIV, 672-673.

4. *Matt.*, X, 16.



Enfin, bien que l'auteur de la *Queste* ait en général bien, par son effort, comme on l'a vu, à combiner les données du symbolisme traditionnel, il lui est arrivé parfois de donner un sens mystique à certains thèmes romanesques. La Table Ronde est devenue chez lui le symbole du monde et, par suite, de la vie « séculière ». Le « Chastel as puceles » est un symbole de l'Enfer où, avant la venue du Christ, les « bonnes âmes » étaient retenues prisonnières. La disproportion qu'il y a entre le nombre de ces interprétations nouvelles et celui des motifs symboliques tirés de la mystique chrétienne, est à elle seule une des caractéristiques de la *Queste* : elle montre combien ce livre est en réalité plus étroitement apparenté à la littérature religieuse qu'aux romans celtiques, dont il a la fallacieuse apparence.



*La fiction d'ensemble. Le Graal et la Table Ronde.* — Ces apparitions, ces miracles, ces symboles, et tous les procédés employés par l'auteur pour transposer l'abstrait en concret, lui fournissaient de quoi faire un roman. Mais pour composer ce roman, il lui fallait une fiction générale capable de recevoir et de relier entre eux ces éléments. Il l'a trouvée dans la légende du Graal. Nous ne songeons point à esquisser ici un tableau de la littérature du Graal au temps de la *Queste*, ni à dénombrer les thèmes que la célèbre légende pouvait alors offrir à un écrivain. Qu'il nous suffise de relever ce que la *Queste* connaît et utilise, dans son affabulation d'ensemble, des traditions relatives au Graal.

D'abord la forme générale de l'histoire du Graal telle que la contaient Chrétien, Wauchier, ou Robert de Borron, était bien faite pour séduire notre auteur. C'était essentiellement une « quête », une recherche aventureuse ; et l'objet de la quête, le Graal, était déjà sorti du mystère qui enveloppe ses origines pour prendre chez Robert un caractère sacré. Pour un esprit habitué aux transpositions constantes du mysticisme, c'était une idée toute naturelle de faire de la « quête » de ce *saint* Graal une figure de la vie de l'âme à la recherche de Dieu. Aussi notre auteur a-t-il gardé, pour faire en quelque sorte le squelette de son œuvre, ce thème de la quête. Toutefois il y a introduit des

variantes qui ne sont pas petites. On a vu ce qu'il a fait du Graal, un pur symbole divin. Le thème même de la « quête » n'est pas moins profondément modifié. Jusque là les poètes et les romanciers montraient un héros unique poursuivant l'aventure. Notre auteur a substitué à cette conception celle d'une quête générale à laquelle participent tous les chevaliers de la Table Ronde. Innovation féconde, et qui, par une bizarre fortune, après avoir heureusement renouvelé l'antique légende du Graal, a fini par la tuer. Car l'élargissement de la quête était le moyen de montrer plusieurs types d'âme à la recherche de Dieu ; c'était le moyen de faire sortir du thème traditionnel, au lieu d'un roman biographique, un tableau vaste et varié comme la chrétienté même. Mais les remanieurs purent s'autoriser de cet exemple pour introduire dans le récit toujours plus d'aventures et toujours plus de personnages. Ne s'attachant qu'à la donnée fictive de la *Queste*, sans en comprendre l'intention, ils crurent y voir une sorte de composition à tiroir, à laquelle on pouvait à volonté ajouter ou retrancher, pour la raccorder à n'importe quel roman. Ainsi la « *Queste* » du Graal, encombrée d'une foule de personnages hétéroclites, méconnaissable, alla se perdre dans l'amas confus des contes chevaleresques, par la faute de celui-là même qui lui avait donné la plus haute signification.

Donc la *Queste* jette à la recherche du Graal toute la chevalerie arturienne. Voyons ce qu'elle en connaît. On retrouve ici la Table Ronde comme un lieu de rendez-vous des plus braves chevaliers et comme un point de départ commode pour toute aventure. La *Queste* attribue à Merlin, sans autre détail, la fondation de la Table Ronde, ainsi que l'établissement du Siège Périlleux réservé au héros du Graal. Quant aux chevaliers de la Table Ronde, la *Queste* indique qu'ils sont 150 ; mais elle en connaît seulement quelques-uns et ne donne vraiment de rôle qu'à un plus petit nombre encore. Le roi Artus et la reine Guenièvre, Agloval, Baudemagus, Bohort, Calogrenant, Gaehriet, Gauvain, Girflet « le fils Do », Hector, Hélain le Blanc, Keu le Sénéchal, Lancelot, Lionel, Perceval et Yvain « l'Avoutre » sont les seuls chevaliers qui apparaissent au cours du récit ; la moitié ne sont que des figurants sans histoire ni physionomie particulière. Ainsi, de toute la Table Ronde, de ce cercle presti-

gieux de héros évoqué au début du livre, l'auteur ne garde que six ou sept personnages ; c'est dire qu'il ne s'encombre pas d'un trop lourd bagage de traditions romanesque, qu'il ne prend que la fiction arturienne que l'indispensable.

Dans sa manière d'utiliser les thèmes propres du Graal, il marque la même tendance à la simplification, à l'allègement. La cour d'Artus, la Table Ronde, ce n'était pour ainsi dire que le décor de fond ; la légende du Graal, au contraire, c'est la substance même du roman. Pourtant quelle échecesse ! Pour laisser au Graal, malgré sa signification nouvelle, un air romanesque, la *Queste* garde quelques données légendaires, mais elle les traite avec une indifférence désinvolte.

Ainsi le château du Graal, qui aurait dû, semble-t-il, participer à la mystérieuse majesté du Vase qui y est honoré, n'est là « qu'un château comme tous les autres <sup>1</sup> », ou, plus exactement, que l'un des lieux où se célèbre le culte du Graal, qu'un sanctuaire particulier, mais non unique. Le culte du Graal n'est pas plus à Corbenic qu'ailleurs ; il apparaît là, mais aussi, comme on l'a vu <sup>2</sup>, en maint autre endroit <sup>3</sup>. Il ne semble pas même que la description de ce château soit bien précise et fixe. Lancelot y entre par une porte que gardent deux lions ; mais à l'arrivée de Galaad il n'est pas fait mention de cela ; tout l'effort de la description est même évité. « Il lor avint .i. jor qu'il vindrent au chastel « de Corbenic. Et quant il furent laienz et li rois les conut, si fu « la joie grant et merveilleuse. » Et c'est tout. Ailleurs, lors de la venue d'Hector, ce château prend l'apparence d'une simple maison de bourgeois : Hector, devant la porte, crie : Ouvrez-ouvrez ! Et le roi se lève de table et va à la fenêtre pour lui répondre ! Visiblement ce château du Graal n'est que le souvenir, quasi vidé de sens, du thème légendaire.

On peut en dire autant du Roi Pêcheur. Ce gardien du Graal

1. F. Lot, *Et. s. le Lancelot*, p. 215.

2. V. ci-dessus, ch. II.

3. Aussi n'y a-t-il pas, à mon avis, d'incohérence, comme le prétend M. F. Lot (*loc. cit.*) dans le fait que ce château de Corbenic est d'un accès facile : au contraire il devait l'être. Dieu n'est-il pas partout ? La difficulté des aventures de Corbenic n'est point d'ordre romanesque, mais moral, et c'est précisément ce que nous démontre l'indifférence de l'auteur de la *Queste* pour les circonstances légendaires de l'arrivée au château du Graal.

n'a en fait rien à garder maintenant que le Graal a changé de nature ; il ne saurait avoir de rôle précis. C'est l'insignifiant seigneur d'un insignifiant château, un roi comme les autres dans une demeure comme les autres. Sa personne même est assez incertaine. Car au début du roman, lorsque Galaad parle de « ceus del saint ostel », c'est-à-dire de Corbenic, il dit « mon oncle le roi Pelles et mon aïol le Riche Roi Pescheor <sup>1</sup> ». Quel que soit le sens que l'on donne à ces mots d'oncle et d'aïeul <sup>2</sup>, il ressort clairement de ce passage que le roi Pellès et le Roi Pêcheur sont deux personnes distinctes, et peut-être que le Roi Pêcheur est le père de Pellès. Or quelques pages plus haut Bohort a rappelé que Galaad est le fils de Lancelot et de « la belle fille au Riche Roi Pescheor <sup>3</sup> ». Et pourtant quand Lancelot vient à Corbenic, c'est le roi Pellès, expressément nommé, qui lui dit « les noveles de sa belle fille qui est morte, celle en qui Galaad fu engendrez » <sup>4</sup>. Du rapprochement de ces deux derniers passages il ressort, cette fois, que Pellès et le Roi Pêcheur ne sont qu'une seule et même personne. La conclusion qu'il faut tirer de cette contradiction, c'est que l'auteur n'attachait aucune importance à ce personnage traditionnel ; il le gardait pour compléter le décor de légende dont il avait besoin, mais il ne se souciait point de lui prêter vie.

La légende plaçait encore auprès du Graal une autre figure, étrangement poétique et mystérieuse : le Roi Méhaignié, qui devait être guéri par le conquérant du Graal. Notre auteur a senti tout le parti qu'il pouvait tirer, pour ses religieux desseins, d'un tel personnage <sup>5</sup> ; et non seulement il l'a gardé, mais il l'a dédoublé. Car le roi Mordrain n'est qu'une réplique du Roi Méhaignié. Seulement cette double reprise du thème traditionnel est pleine d'innovations. L'origine de la blessure du roi et les circonstances de la guérison, la question que devait poser le chevalier prédestiné devant l'étrange cérémonie du Graal, et la délivrance qu'il devait ainsi apporter au roi et à toute la contrée,

1. Sommer, VI, 8.

2. V. la discussion de M. F. Lot là-dessus (*Et. sur le Lancelot*, p. 243).

3. *Ibid.*, p. 5.

4. *Ibid.*, p. 182.

5. Voir ci-après, au ch. Galaad.

tout cet enchantement trouble, ou paraît un reflet de mystères païens, est supprimé et remplacé par des motifs plus propres au Christianisme. Finalement il ne reste guère du thème légendaire que l'idée d'une blessure mystérieuse, dont la guérison est l'ultime exploit du héros du Graal.

Le Graal était accompagné d'une Lance mystérieuse, qui, dans la continuation de Wauchier de Denain et dans le *Perceval* de Robert de Boron, était « la lance dont Longis feri Jean Chretien » « le crois <sup>1</sup> ». L'auteur de la *Queste* n'a pas osé supprimer tout à fait un objet si vénérable ; mais n'ayant pas trouvé le moyen de le transformer symboliquement comme le Graal, il a pris le parti de n'en faire mention que de temps en temps, très brièvement, et de l'oublier le plus souvent. Ainsi la lance n'apparaît pas avec le Graal, à la cour d'Artus, le jour où la Quête est jurée et cela suffit à prouver qu'elle n'est pour rien dans l'entreprise. Plus tard, quand Lancelot dans la forêt voit passer la procession nocturne, la lance n'y est point : elle ne figure qu'au *Quatrième* Office de Corbenic, quand le même Lancelot y entrevoit le saint « vessel ». Par contre, dans le second office de Corbenic où assistent les trois héros de la *Queste*, la lance sanglante est auprès du Graal. Mais sur la nef de Salomon qui emporte les élus vers Sarras, dans la prison où ils sont d'abord jetés, sous l'arche d'or et de pierres que fait faire Galaad, on retrouve le Graal, et point la lance. Elle n'apparaît pas dans le dernier office du Graal, et pourtant lorsqu'à la fin de cet office Galaad meurt, la main divine remporte au Ciel « le saint vessel... et la lance aussi ». Était-elle donc là ? L'auteur avait oublié de le dire. Ces inconséquences ne sont qu'une preuve de plus du peu d'intérêt que l'auteur attachait à ce motif légendaire et, plus généralement, de l'indépendance avec laquelle il a utilisé la tradition, laissant de côté ou réduisant à l'état de décor vague et flottant tout ce qui ne lui paraissait pas capable de servir à son dessein.

Voilà donc la fiction qui fait le cadre du roman. Comparée à l'ensemble de traditions littéraires d'où elle est tirée, elle apparaît comme une simplification extrême et un appauvrissement. Du Graal, de la Lance, du Roi Pêcheur, il n'y a plus rien presque que

1. Ms. de Modène ap. J.-L. Weston., *Sir Perceval*, II, 32.



le nom ; de la quête, rien que l'idée. L'auteur a délibérément dédaigné les trésors que lui offrait une des plus belles histoires du monde ; il estimait évidemment que la religion, avec ses légendes, ses miracles et son mysticisme, lui en fournissait de préférables, tout aussi merveilleux et plus riches de sens.

*Les personnages.* — La « quête » du Graal est devenue l'aventure collective des chevaliers de la Table Ronde. Comme les thèmes légendaires, les caractères traditionnels sont ici modifiés selon l'intention didactique du livre. On a vu l'importance prépondérante que donne la *Queste* aux questions de morale pratique : or rien ne saurait mieux répandre un enseignement de ce genre que des exemples humains. Par eux, l'exposé abstrait de la foi achève vraiment de se traduire en action.

Les personnages de la *Queste* sont des types d'hommes qui s'espacent, en une soigneuse gradation, de l'impiété à la parfaite sainteté. Leur caractère, la signification de leur rôle, se marque aux aventures qui leur adviennent. Chacun d'eux est comme le centre d'un monde qui s'organise, se compose pour lui, tantôt pour lui renvoyer l'image mystique de son propre cœur, tantôt pour le placer devant quelque épreuve. C'est l'originalité principale de la *Queste*, si on la compare aux autres romans du Moyen Age, que cette manière de « construire » les personnages. Le plaisir d'enchaîner des aventures, le charme d'épisodes étranges ou émouvants, la grâce ou la force de certaines créatures, qui semblent chez un Chrestien de Troyes ou un Renaud de Beaujeu les seules lois que suive le conteur, tout cela cède ici aux nécessités de la démonstration morale. Par là l'auteur de la *Queste* a été contraint d'inventer ses personnages d'une façon méthodique et concertée, probablement unique au Moyen Age. Il était à craindre que des êtres humains nés d'idées abstraites ne fussent bien raides, trop schématiques et partant peu vivants ; c'est l'éternel danger des romans et pièces « à thèse », et l'auteur de la *Queste* n'y a pas entièrement échappé. Heureusement son dessein même de représenter en quelques types l'humanité considérée du point de vue religieux l'empêchait de perdre de vue la réalité vivante et le poussait à mettre dans ses personnages le plus de vraisemblance psychologique qu'il pouvait, à l'exception d'un seul, comme on va le voir.

*Les réprouvés.* — Au bas de l'échelle humaine sont les impies et les pécheurs endurcis qui se refusent à la pénitence. Ils sont représentés dans la *Queste*, mais brièvement, n'étant point exemplaires. Ce sont pour la plupart des personnages épiques, anonymes, dont le seul rôle est de faire antithèse aux saints et de leur fournir l'occasion de symboliques victoires. Leur individualité est si peu marquée qu'on peut souvent les prendre pour de simples personnifications de vice ; tels sont les chevaliers bandits du château des Pucelles, de Carcelois, etc. Quelques-uns se détachent de cette foule indistincte : c'est Lyonel, Hector, Yvain, Gauheriet, Gauvain surtout ; les grands noms de la Table Ronde. Ceux-là sont réprouvés pour des raisons plus précises.

L'un nous montre la folie de la colère ; il multiplie sans raison les meurtres odieux, massacre même un prêtre et cherche enfin à tuer son propre frère : c'est *Lyonel*. Son rôle n'est d'ailleurs pas sans rapport avec les plaintes des écrivains religieux du temps sur les brutalités des chevaliers. « Aujourd'hui, écrit Jacques de Vitry, l'ordre de la chevalerie est chez la plupart si corrompu que leurs exploits tournent à la folie, et qu'ils agissent comme des frénétiques. Ils ne respectent point le droit d'asile et portent des mains impies sur les personnes sacrées parce qu'elles ne peuvent pas leur résister <sup>1</sup>. » Peut-être faut-il chercher dans une pensée de ce genre la raison qui a fait introduire dans la *Queste* cet épisode de la frénésie de Lyonel.

Un autre est perdu par son orgueil (*Hector*) ; aussi le voit-on d'abord privé des « aventures du saint Graal », qui sont réservées aux bons. Puis un avertissement céleste lui est donné, qui lui montre comment Dieu le juge, et une occasion lui est offerte de se convertir : il néglige l'avertissement et refuse la conversion. Alors il ne restera plus qu'à représenter la damnation de ce pécheur endurci. Il apparaît donc monté sur le grand cheval symbolique, et est rejeté loin du lieu où Dieu habite. Pour mieux accuser la différence entre lui et les hommes de bonne volonté, il arrive au moment du festin du Graal et n'y est pas admis ; ce festin, le refus du roi, les pleurs d'Hector chassés sont autant de traits qui rappellent la parabole évangélique du festin <sup>2</sup>.

1. Cité par Lecoy de la Marche, *Chaire franç.*, p. 388.

2. Matt., XXII, 2.

*Gauvain*. — Mais le plus représentatif de ce groupe des réprouvés, c'est *Gauvain*. Il est neveu du roi Artus, honoré à la cour, où on le tient pour le meilleur des chevaliers après Lancelot <sup>1</sup>, célèbre et aimé au loin <sup>2</sup>. Hardi, courageux, entreprenant, il accepte toutes les aventures <sup>3</sup>, toutes les occasions de rompre des lances ; il passe sa vie en combats singuliers et tue beaucoup de monde <sup>4</sup>. Adversaire généreux d'ailleurs, qui porte secours à ceux qu'il a vaincus, et regrette leur mort <sup>5</sup>. Enfin c'est un vassal obéissant et dévoué à son seigneur le roi. A ceux qui lui prédisent qu'il sera châtié d'un geste téméraire fait sur l'ordre du roi, il répond par cette belle déclaration de fidélité féodale, digne d'un héros de chansons de geste : « Sire,... je « n'en poi mes ; se je en deusse orendroit morir, si le feisse je por « la volenté mon seignor acomplir <sup>6</sup>. »

Mais à cette existence brillante Dieu n'a point de part. Durant quatorze ans *Gauvain* ne s'est pas confessé une fois : s'il le fait, c'est une mauvaise confession. Il n'est pas dans les voies de Dieu, ses actions sont au rebours de celles des saints <sup>7</sup> ; souvent quelque douleur ou quelque crime s'y attache à son insu ; ainsi il lui arrive un jour de tuer par hasard son ami *Yvain*. Un avertissement céleste, qui lui est donné comme à *Hector*, les instances des religieux, ne peuvent l'amener à la conversion, et achèvent de démontrer son irrémédiable endurcissement dans le péché. Il n'y a donc plus qu'à lui infliger le châtiment. Aussi est-il frappé d'une blessure où l'on voit la main de Dieu <sup>8</sup>, et éliminé là-dessus du récit.

Ce réprouvé n'est pas une simple figure schématique comme les autres ; son rôle est complexe et contrasté. Qu'est-il donc ? On sait le soin que l'auteur de la *Queste* a pris d'opposer son

1. Cf. le début de la *Queste*, où Artus offre l'aventure réservée « au meilleur chevalier du monde » d'abord à Lancelot, puis à *Gauvain*.

2. « Car sanz faille il estoit l'ome del monde qui plus ert amez d'estrage gent. » (Sommer, VI, 141).

3. Par exemple, l'aventure du Perron. Et c'est lui qui jure le premier la quête du Graal, qu'il prend pour une aventure ordinaire.

4. « Por aler solement sanz autre besoigne fere ai ge puis ocis plus de .x. chevaliers « dont li pires valoît assez » (Sommer, VI, 105).

5. Cf. l'épisode de la mort d'*Yvain* (Sommer, VI, 109-110).

6. Cf. Sommer, VI, 7.

7. C'est le sens du meurtre des sept frères, et de sa vaine recherche de Galaad.

8. V. ci-après le rôle de Galaad justicier.

œuvre aux autres romans d'aventure, au *Contes de la Table Ronde* qui s'oppose à l'immoralité des contes chevaleresques par le contraste de Gauvain, avec celui de Lancelot, qui lui est opposé par sa propre vertu à cette opposition. En Gauvain s'incarnent moins des idées particulières qu'une certaine conception de la vie, qu'un certain type de héros que les romans de la Table Ronde proposent au lecteur à l'admiration des cours. C'était la vie d'un homme qui était plus redoutable qu'elle était charmante. Il fallait montrer en un exemple illustre l'antithèse de cette chevalerie mondaine et du vrai service de Dieu. Et quel héros pouvait mieux à un tel dessein que celui du neveu d'Artus, du héros de tant de contes d'où toute pensée religieuse est exclue ? La *Queste* laisse à Gauvain sa grandeur selon le siècle et en fait le néant selon la religion ; elle le fait brave, loyal, mais mauvais chrétien ; sa prouesse même tourne au crime et le déshonore. Gauvain, c'est la chevalerie mondaine jugée selon l'esprit cistercien.

*Lancelot*. — Après du pécheur endurei, la *Queste* a placé le pécheur repentant. *Lancelot* est, aux yeux du siècle, un autre Gauvain, plus glorieux encore, plus aimé ; mais il s'amende et l'opposition de l'idéal courtois à l'idéal religieux se manifeste mieux encore dans sa conversion que dans l'immoralité de Gauvain.

Lancelot est reconnu pour le meilleur chevalier du monde ; toute la Table Ronde l'admire<sup>1</sup>, il est l'amant adroite de la reine, qui fait de lui ce portrait passionné : « li plus biaux chevaliers » et li mueldres et li plus gracieus et li plus desirrez a veoir de « totes genz, et li muez amez qui onques nasquist a nos tens. Cet amour de Lancelot et de Guenièvre est fidèle, ancien, plein de douceur ; lorsqu'ils doivent se séparer, leur tristesse est profonde, mais garde un air de noblesse ; ils sont, de puis des années, le modèle illustre de l'amour courtois. Mais plus cette excellence mondaine est parfaite, plus elle doit être condamnée dans la *Queste*. Lancelot, qui est parti sans entrain pour la nouvelle entreprise, s'aperçoit soudain qu'il est enseveli dans le péché, qu'on le traite en excommunié, et que Dieu s'irrite contre lui<sup>2</sup>.

1. Cf. au début du roman, la crainte générale de le voir manquer à la fête de la Pense-rôte, etc...

2. Cf. la chapelle où il ne peut entrer, le sommeil symbolique, puis les dures paroles divines.



Il comprend sa longue erreur, se repent, et l'on sait que sa confession, puis toute sa conversion, reflètent les idées et les usages de Cîteaux. Confession sincère, douloureuse, où Lancelot confronte une dernière fois le faux jugement du monde et la vérité religieuse <sup>1</sup> ; conversion énergique, où les nouveaux sentiments du pénitent sont aussitôt traduits en actes méritoires. A partir du moment où il prononce son vœu, Lancelot est devenu un homme nouveau ; il mène une vie scrupuleusement monastique, abondante en privations, et toutes ses pensées sont consacrées à Dieu <sup>2</sup>.

Aussi un revirement se marque-t-il dans son rôle. Lui, qui vient d'être honni à cause de sa grandeur mondaine, est maintenant honoré à cause de sa pénitence. Il reçoit du ciel des encouragements, des visions d'espérance. Son honneur chevaleresque même lui est rendu, maintenant qu'il le purifie par la piété ; afin que ce rétablissement soit plus frappant, Lancelot triomphe d'un adversaire qui est celui-là même dont Dieu s'était servi pour l'humilier. Et encore montre-t-il dans cet exploit d'apparence séculière un esprit tout chrétien : c'est lui qui a été provoqué, il ne fait que se défendre, sans brutalité, et l'adversaire une fois renversé il lui rattrape son cheval. Il fait de grands progrès religieux, qu'on peut mesurer à la différence des conversations qu'il a avec les ecclésiastiques. La même scène, répétée trois et quatre fois, marque les étapes de sa spiritualité. Le premier ermite qu'il a rencontré l'a péniblement amené à la confession ; le second l'a fortifié dans sa bonne résolution, l'a associé à des cérémonies sacrées, et finalement l'a admis à une sorte de noviciat comportant une règle. Le troisième ne lui a plus fait de reproches ; il l'a confessé, réconforté ; tous deux ont

1. C'est le passage où M<sup>me</sup> Lot-Borodine a très justement noté l'opposition de l'amour-virtu et de l'amour-péché (F. Lot, *Et. sur le Lancelot*, p. 422).

2. Les dévotions et macérations sont notées avec soin dans le texte : le soir du vœu, il mange « pain et cervoise », couche près du mort, dort peu, « pense aux choses célestes ». Le lendemain il reçoit la discipline, prend la haire, et l'ermite lui impose sa règle de vie. Nuit à la belle étoile, au pied d'une croix. Au réveil, prière. Au soir, il arrive chez un ermite : il n'a pas mangé durant ces deux jours. Vêpres du jour, puis de la « Mere Dieu », confession, puis conversation et conseils pieux, en fin dîner de pain et cervoise. Il couche sur l'herbe avec sa haire. Les deux jours suivants sont semblables : il ne mange que le surlendemain, chez une reclus, « de tele charité come Dex nos a prestee », c'est-à-dire du pain et de l'eau. C'est un régime.



discuté un point de doctrine, et Lancelot a cité à propos l'Évangile. Plus tard, quand il rencontrera un *parfait*, il sera parvenu à un si haut degré de vertu que l'ennemi de l'âme fera son intercession comme à un *parfait*.

Pourtant l'auteur de la *Queste* n'a pas voulu que Lancelot soit tant jusqu'à la perfection : il lui laisse des *fautes* et des erreurs continuelles, comme si une telle perfection n'était que le péché laissé à l'âme morte. Lancelot est devenu pieux, austère et *bon*, mais il ne prend pas toujours le langage mystique que parle le *parfait* : il lui arrive de se tromper <sup>1</sup>, et il faut sans cesse que les religieux l'éclairent et le guident. Il a tant de bonne volonté qu'il peut aller de compagnie avec les plus grands saints, et qu'il goûte à la vie spirituelle, soutenue de la seule grâce de Dieu. C'est là une récompense magnifique, une consécration sans mérite. Et pourtant cette vertu, à l'épreuve, se montre malgré tout incomplète ; il lui manque la confiance totale en Dieu, l'oubli de la raison terrestre, le sens du miracle. Trouvant des lions qui lui barrent la route, il croit à son malheur qu'il ne pourrait pas, si Dieu même ne le lui rappelait rudement, qu'un signe de croix suffit à écarter les lions. Il ne comprend pas le règne absolu de l'Esprit.

La conclusion de ce rôle mêlé en reflète les diverses parties. Parce que Lancelot s'est efforcé vers le bien, il sera récompensé selon son mérite qui n'est pas parfait <sup>2</sup> ; mais parce qu'il fut pécheur, il sera puni. Il pénètre donc au château du Graal, mais sans honneur, comme à la dérobée, et il ne peut dépasser le seuil du sanctuaire. De là il a l'insigne bonheur d'entrevoir un miracle, mais il ne le comprend pas. Une fois de plus son incomplète intelligence des choses divines le trompe, et un geste d'ignorante bonne volonté détermine la péripétie finale, qui unit le châtiment à la récompense. Lancelot tombe en une sorte de sommeil inerte et voisin de la mort, qui symbolise et punit son péché <sup>3</sup>.

1. Par exemple, le tournoi des Blanches et des Noirs, où il se trompe sur la vraie signification lui en soit très favorable (Solanar VI, 100-101).

2. Cf. « Tu verras partie de ce que tu as tant désiré à voir... l'autre... » marque donc avec soin le caractère incomplet de cette récompense, et par suite du mérite de Lancelot.

3. C'est pourquoi il dure autant de jours que la vie pécheresse a duré d'années.

Mais ce sommeil du corps est aussi une extase de l'âme, emplie de visions célestes. Si bien qu'en se réveillant, Lancelot regrette la fin de ce châtement délicieux.

En son charme étrange, cette scène achève avec une parfaite précision le portrait de Lancelot. Généreux et faible, il aspire au bien et fait souvent le mal sans s'en rendre compte clairement : il s'est tout de suite laissé prendre au sophisme du bel amour courtois ; il ne voit pas les embûches du Démon, il ne comprend pas non plus les manifestations divines. Il garde dans le mal quelque chose de sa noblesse native <sup>1</sup>, mais il garde aussi dans le bien quelque chose de sa légèreté coupable. Aussi facile à séduire qu'à convertir, aussi impossible à pervertir qu'à sanctifier tout à fait. Âme trébuchante et chancelante, à qui il faut des conseils continuels et une règle étroite ; éternel novice, pénitent perpétuel, et si semblable en sa gauche bonne volonté aux meilleurs des hommes du siècle ! C'est pour lui, c'est pour tous ceux dont il est le type, et que la vie ballotte de la faute au repentir, que l'Église multiplie les confesseurs et les prédicateurs. Seules la conversation des religieux, la loi dure et salutaire de Cîteaux peuvent relever leurs défaillances et finalement les conduire plus près des élus que des réprouvés, jusqu'aux portes du Paradis.

*Les élus.* — Peu s'en faut que l'humanité assez touchante de Lancelot ne lui attribue à nos yeux le premier rôle dans la *Queste*. Certes, il est fait à l'image de nos fausses grandeurs et de nos vraies misères, le beau héros aimé, glorieux, humilié, pardonné ; depuis l'incomparable Tristan des bons trouvères Bérout, Gottfried, Thomas, nul poète ne nous a présenté une telle créature de chair et de sang. Son imperfection même nous semble le grandir, parce qu'elle l'approche de nous. Mais il faut nous garder de cette illusion moderne. Elle est contraire à toute la conception de la *Queste*. Celui qui s'arrête à mi-chemin de la sainteté, si émouvante que soit sa vie, ne peut être le héros de ce livre : au-dessus de lui sont les vrais élus.

Ils sont trois, et l'on devrait dire quatre si la quatrième, une femme, n'était beaucoup plus une allégorie qu'un type d'humana-

1. Cf. le discours du deuxième ermite.

nité. Ils nous montrent diverses manières d'être saints, et sont aussi minutieusement distingués l'un de l'autre qu'il le sont tous trois du reste des hommes.

*Bohort.* — Le plus voisin de l'ordinaire imperfection humaine c'est Bohort. Il a commis jadis un grand péché, il le rachète par une vie exemplaire : c'est un saint particulièrement laborieux.

Bohort comprend comme il faut la vie terrestre et la remédiation religieuse. Il sait que le rôle de l'Eglise est de diriger les hommes, et spontanément il se confie aux prêtres. Il est instruit de la religion, explique les mystères et est même capable, l'occasion, de rectifier chez un ecclésiastique une petite erreur de doctrine <sup>1</sup>. Il pratique l'ascétisme ; il porte, en place de chemise, la rude bure cistercienne <sup>2</sup>, couche volontairement sur la dure <sup>3</sup> et ne se nourrit que de pain et d'eau, quelques mets exquis qu'on lui présente <sup>4</sup>. Bref, sa vie est si pure que des contemporains même s'en étonnent <sup>5</sup>.

La sûreté de sa foi et l'austérité de ses mœurs se manifestent à l'épreuve. Il discerne clairement le parti de Dieu au milieu des visions ambiguës et des fantasmagories trompeuses. Les doutes proposés à son esprit, les tentations offertes à sa chair, il les repousse également. Il montre encore qu'il possède à un degré éminent les deux vertus qui lui ont été recommandées dès le début de sa carrière, Patience et Humilité. C'est par la patience nous dirions l'acceptation de la souffrance, qu'il triomphe des ennemis du Christ <sup>6</sup> ; c'est par l'humilité, par la prière agenouillée, qu'il répond aux fureurs d'un ennemi <sup>7</sup>. Enfin, il donne dans l'épreuve la mesure de son parfait détachement des choses terrestres ; il sacrifie à Dieu et à son salut, outre les plaisirs, l'amour fraternel, la pitié, le respect de la vie et jusqu'au culte des morts : les faiblesses, mais les tendresses et la bonté aussi. Reparaissant

1. Cf. sa réponse, à la communion, sur la présence réelle ; ses mots prononcés sur le salut personnel et la non-hérédité des fautes ou des mérites (Séquence, V, 1, 216-2111).

2. Cf. le passage sur la cotte blanche, « chastement et à la char ».

3. La première nuit, puis chez la dame, puis pendant ses cinquante jours d'absence.

4. Chez l'ermite puis chez la dame.

5. V. sa première confession.

6. Son combat contre Priadan le Noir.

7. A Lyonel, il demande pardon à genoux d'un acte qui pourtant était l'usage divin ; il se laisse jeter à terre, fouler aux pieds d'un cheval, sans se défendre autrement qu'en criant merci.

après cinq années d'épreuves, il les résume en ces simples traits : il n'a pas couché quatre fois dans un lit et a été fort souvent en péril de mort <sup>1</sup>. Bohort est là tout entier. Sa vertu appliquée, exacte jusqu'à la dureté, lui mérite enfin de compter parmi ceux qui « en mortel vic sont devenu esperiteus » et de partager les récompenses suprêmes : il gagne le paradis à la sueur de son front <sup>2</sup>.

*Perceval*. — Tout autre est la sainteté de Perceval. La virginité du corps et de l'âme, l'ingénuité, et jusqu'au bord du péché un air d'enfantine candeur, voilà ce qu'elle oppose au consciencieux effort de Bohort. Perceval n'est ni réfléchi, ni prudent : il affronte les aventures sans en soupçonner le sens symbolique <sup>3</sup> ; il s'engage dans la quête sans rien savoir du Graal. Dans l'adversité, il se désespère sans mesure <sup>4</sup>. Emporté par son ardeur juvénile, il s'attaque au chevalier de Dieu <sup>5</sup> ; il n'aperçoit pas les embûches que lui tend le Démon <sup>6</sup>. La double fantasmagorie des avertissements célestes et des séductions de l'enfer ne le met pas en garde : à la première attaque de l'Ennemi il se laisse prendre comme un enfant.

Mais sa foi est parfaite <sup>7</sup> et son dévouement à Dieu absolu ; il n'a aucune attache terrestre. Il donne à peine un regret à la mort de sa mère et il ne reconnaît pas sa sœur. Il se confie corps et âme au Créateur : ses prières sont des modèles exquis d'abandon et de confiance, où le souvenir des paraboles pastorales répand une naïve douceur. Comme ses erreurs sont sans malice, ses repentirs sont sans arrière-pensées, impétueux et abondants en larmes comme des chagrins d'enfant <sup>8</sup>. Peut-il n'être pas pardonné ? « Ha, Perceval ! toz jors seras tu nices ! <sup>9</sup> ». Sa simpli-

1. Sommer, VI, 187.

2. On voit qu'il n'est pas tout à fait exact de ne voir en Bohort que le « figurant indispensable pour compléter le nombre trinitaire mystique » (F. Lot, *op. cit.*, p. 191).

3. Cf. l'aventure du perron, que P. tente « pour faire comme Gauvain » après le refus et la prédiction inquiétante de Lancelot, plus perspicace.

4. Cf. la poursuite vaine de Galaad, où P. demande à un valet de le tuer.

5. Sommer, VI, 40.

6. Il accepte un cheval diabolique et fait toutes les promesses dangereuses qu'on lui demande.

7. « Il estoit un des homes del monde qui plus creoit parfètement en Nostre Seignor » (Sommer, VI, 68).

8. Cf. les pleurs, les nuits et les jours passés en oraisons, après la faute, et la blessure qu'il se fait à la cuisse.

9. Sommer, VI, 80.

cité est son excuse et sa plus grande vertu. Son vrai Dieu, celui qui lui porte un amour particulier, et le console et le comble comme un fils, c'est le Christ de l'Évangile, le Dieu de douceur, dont le seul regard emplît l'âme de suavité<sup>1</sup>. Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu<sup>2</sup> ! La vie de Percival illustre cette parole. Virginal, innocent, Percival verra les grands mystères ; il est le type de ceux qui se justifient par la foi, comme Bohort l'est de ceux qui se justifient par le cœur.

Ces caractères nouveaux prêtés à des personnages anciens montrent assez clairement l'indépendance d'esprit de l'auteur de la *Queste* et le tour particulier de son imagination. S'il a fait d'Hector, de Gauvain surtout, des réprouvés, c'est, on l'a vu, par principe ; ils étaient de brillants chevaliers de romans, c'en était assez pour les damner. Pourquoi Lancelot, dont le passé littéraire est si analogue, ne subit-il pas le même sort ? pourquoi l'auteur l'a-t-il choisi comme type des pécheurs repentants ? Sans doute, puisqu'il voulait de toute évidence accrocher la *Queste* au roman de *Lancelot*<sup>3</sup>, il ne pouvait guère donner à ce héros fameux un rôle tout à fait fâcheux comme à Gauvain. Et puis il avait, à ce qu'il semble, subi comme tant d'autres le charme du beau conte et trouvé que Lancelot portait malgré tout assez de noblesse d'âme dans ses égarements pour mériter d'en sortir un jour. Il en vint ainsi à chercher un moyen de concilier l'estime qu'il voulait qu'on eût pour le caractère de Lancelot avec la réprobation qu'il devait attacher à ses fautes. Le meilleur moyen lui parut être de le convertir, et de lui faire garder dans sa vie nouvelle la grandeur et la faiblesse qui avaient ensemble illustré et gâté la première. De là est sorti ce nouveau caractère de Lancelot, où l'on voit que l'invention méthodique

1. « Onques puis que vos venistes devant moi ne senti mal ne dolor, ne plus que se  
« je onques n'eusse plaie. Ne encore tant come vos parlez a moi n'en sent je point ; ains  
« me vient de vostre parole et de vostre regart une si grant dolcor et .j. si grant assoua-  
« gement de mes membres que je ne croi pas que vos soiez hom terriens, mes esperi-  
« teus... » Sommer, VI, 82.

2. Matt., V, 8.

3. Que ce roman fût ou non de sa main, — question que je ne veux pas même effleurer ici, — la raison est la même.



et la connaissance générale de l'homme ont plus de part que la tradition.

La tradition ne désignait nullement Bohort pour l'honneur qui lui est fait dans la *Queste* : c'était, dans le *Lancelot*, un chevalier comme les autres, ni plus ni moins entiché de l'erreur mondaine. Notre auteur semble n'avoir gardé de ce passé que le souvenir d'une faute ancienne, qui l'a empêché de trop outrer la sainteté de Bohort. Mais tout le caractère qu'il lui a attribué est de sa façon, et montre bien quelles libertés il prenait avec la tradition, quand elle ne lui offrait rien qui convînt à son plan.

Il n'était pas aussi libre avec Perceval qu'avec ses autres personnages. A ceux qui, avant lui, n'appartenaient pas aux légendes du Graal, il pouvait, en les y introduisant, faire un rôle à son gré. Perceval au contraire était jusque là *le héros* du Graal ; il avait déjà une physionomie distincte et quelques aventures significatives qu'un nouvel auteur ne pouvait négliger entièrement. Manifestement la simplicité d'esprit qu'il a dans la *Queste* est empruntée à cette tradition. Chrestien de Troyes y avait déjà insisté <sup>1</sup>, et, conformément sans doute aux origines folk-loriques de la légende, en avait fait presque de la stupidité. Robert de Borron <sup>2</sup>, fidèle sur ce point, quoi qu'on en ait dit <sup>3</sup>, à son modèle, avait mêlé aux exploits chevaleresques de Perceval quelques imprudences juvéniles assez sottes. Toute l'invention de l'auteur de la *Queste* fut de donner à cette simplicité traditionnelle un sens religieux : rien de plus aisé qu'une telle transposition, comme on l'a vu.

Des aventures de Perceval, les unes illustraient sa maladresse, d'autres faisaient de lui l'émule d'un Gauvain en prouesse et en galanterie ; d'autres enfin marquaient ses étapes dans la conquête du Graal. Il est clair qu'avec la conception nouvelle du Graal et de la « quête » rien de tout cela ne pouvait s'accorder, hormis quelque allusion aux maladresses de Perceval et à son besoin de sages conseils. Aussi peut-on trouver l'origine

1. V. F. Lot, *op. cit.*, notes de la p. 191.

2. Je le cite ici comme exemple de la persistance du caractère prêté par Chrestien à Perceval, sans vouloir aucunement prendre parti dans la question de la date du *Perceval* ni de son attribution à Robert de Borron.

3. F. Lot, *ibid.*

de l'entretien de Perceval avec sa tante la recluse d'un côté qu'il a chez Chrétien avec son oncle l'ermite ; de même son passage auprès du roi Mordrain, un roi Méhaignié qu'il ne peut pas guérir, est peut-être un souvenir de sa première et vaine visite au château du Graal chez Chrétien. Il n'y avait peut-être de quoi remplir un rôle ; le reste, l'auteur de la *Queste* l'a tiré de son propre fonds, du développement logique de son sujet, tant qu'il a fait pour les autres personnages. Mais la difficulté qu'il a éprouvée à le déposséder du premier rôle se marque à plus d'un détail, notamment à l'incertitude de sa généalogie, ainsi qu M. F. Lot l'a fort bien montré <sup>1</sup>.

*Galaad.* — Ni Bohort, ni Perceval, malgré leur transfiguration, ne sont impeccables : le peu qui subsiste de leur passé littéraire les retient dans l'humaine nature. Pour que le tableau de la vie chrétienne soit complet, pour que les exemples humains prennent leur valeur exacte, il faut placer au-dessus d'eux l'image de la sainteté parfaite, le héros idéal dont le nom nouveau n'évoquera aucun souvenir impur, qui aura été créé pour ce conte pieux et n'y survivra point : GALAAD.

D'abord, quel est ce nom ? On ne sait pas sous quelles conditions ni pour quel récit il a pour la première fois passé de la Bible aux romans français, car il figure ailleurs que dans la *Queste* et y désigne d'autres personnes <sup>2</sup>. Mais il est peut-être possible de démêler quelles raisons l'ont recommandé aux romanciers. Il est commun dans la Bible, où il représente tantôt des hommes, tantôt une contrée, tantôt une montagne. D'autre part, le pays de Galles est une des parties littérairement les plus célèbres de la Grande-Bretagne. Les imaginations médiévales étaient habiles à découvrir entre les choses et entre les mots des rapports subtils. Il était assez naturel que dans l'esprit d'un romancier qui contait l'évangélisation et la prise de possession

1. *Op. cit.*, p. 243.

2. Dans le *Lancelot* en prose, il est dit que le vrai nom de Lancelot est Galaad (Sommer, III, 3 ; IV, 176). Cf. F. Lot, *op. cit.*, p. 119-120 (idée dont il n'y a d'ailleurs aucune trace dans la *Queste*). En outre il y est fait mention d'un Galaad fils de Joseph (Ailmathie, qui devient roi éponyme de Galles (Sommer, III, 117, etc.). L'*Estoire* raconte la vie de ce Galaad 1<sup>er</sup> dont elle fait l'ancêtre non pas du Galaad de la *Queste*, comme on s'y attendait, mais du roi Urien et d'Yvain « l'Avoutre » (Hucher, III, 275). Enfin la *Queste* elle-même connaît ce Galaad 1<sup>er</sup>, dont la tombe est voisine de celle de Siméon (Sommer, VI, 186).

de la Bretagne par des « lignées » venues de Palestine, un rapprochement se fit entre Galles et Galaad, rapprochement favorisé peut-être par l'existence antérieure de noms comme Galehaut. Il était naturel que ce conteur en vînt à retrouver le nom d'un personnage hébraïque dans celui de la contrée celtique, et qu'il imaginât par suite et la légende d'un Galaad, roi éponyme de Galles, et la persistance de son nom en Grande-Bretagne. Ce nom attesterait ainsi la rencontre des deux sources d'inspiration celtique et biblique, qui se mêlent dans plus d'un conte du Graal.

Mais pourquoi ce nom a-t-il été donné précisément au héros de la *Queste* ? On en a cherché les raisons dans la Bible, conféré tous les versets consacrés aux divers personnages qui l'ont porté ; on a même rappelé le chapitre de la *Genèse* qui en donne le sens étymologique <sup>1</sup>, et, au bout de ces recherches, M. F. Lot a conclu avec raison : « On ne voit pas comment l'auteur a pu tirer de là que Galaad doit être le nom du pur des purs <sup>2</sup>. » Non, nos yeux du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle ne voient pas, ne peuvent pas voir cela dans la Bible. Inutile de nous demander avec Heinzel <sup>3</sup> et M. Douglas Bruce <sup>4</sup>, si c'est le Galaad des *Juges* ou celui des *Nombres*, le père de Jephthé ou l'arrière-petit-fils de Joseph, qui a inspiré l'auteur de la *Queste*. C'est l'un et l'autre, en tant qu'ils ont contribué à la notoriété du nom, et ce n'est proprement ni l'un ni l'autre, en dépit des analogies de détail qu'on peut toujours trouver. Quand on veut comprendre vraiment le sens des emprunts faits à la Bible par les hommes du Moyen Âge, il ne suffit pas de se reporter au Livre Sacré : il faut demander aux commentateurs comment ils comprenaient ce Livre.

Interrogeons-les donc ; demandons-leur ce qu'est Galaad. Ils nous répondent : Galaad peut s'entendre comme un nom historique, géographique, et, comme dit la *Queste*, « et encore qui « vult puet bien l'entendre en autre maniere » : Galaad est aussi l'un des mots mystiques qui désignent le Christ. Ainsi l'expliquent Isidore de Séville, et Walafrid Strabon, et Bède le

1. XXXI, 47 et 48.

2. *Lancelot*, p. 120, n. 3.

3. *Gralromane*, p. 134.

4. *Modern languages Notes*, mars 1918.

Vénérable, et tous ceux qui, après eux, répètent leur glose. Et il nous plaît particulièrement de retrouver cette interprétation, plus nette que nulle part, sous la plume d'un Cistercien, l'abbé Gillesbert. Commentant le *Cantique des Cantiques*, où le mont Galaad est cité, il rappelle que « selon la Genèse, Galaad veut dire amoncean de témoignage (*testimonium aceris*) » et il ajoute : « Et qui est ce donc là, sinon le Christ, sur qui tous les « témoignages des prophètes sont amoncées, à qui le « Prophète « et Jean, et le Père, et ses propres œuvres rendent témoignage ? « Ce mont est la tête de l'Église... »<sup>2</sup>

Cette ingénieuse interprétation du nom de Galaad fut sans doute restée un jeu de clercs assez ignoré, peut-être même n'eût-elle jamais vu le jour, si elle eût eu pour unique raison d'être le passage, en soi peu remarquable, de la *Genèse*. Mais comme elle trouvait place dans la glose du *Cantique des Cantiques*, elle partagea la célébrité de ce texte, qui fut cher entre tous aux mystiques de tous les temps. À l'époque, le *Testamentum* et tout les Juifs l'interprétaient déjà allégoriquement<sup>3</sup>. Le Moyen Âge à son tour, suivant la légende d'Origène, vit dans l'antiquité orientale un entretien de Jésus avec l'Église et une infinité de symboles spirituels. La *Queste* en a utilisé plusieurs<sup>4</sup>. « Oui, tu es « belle, mon amie ! oui, tu es belle ! Tes yeux sont des yeux de « colombe, sous les plis de ton voile. Tes cheveux sont comme « un troupeau de chèvres suspendues aux flancs du Galaad<sup>5</sup>. *Capilli tui sicut greges caprarum, quae ascenderunt de monte Galaad...* »<sup>6</sup>. Il n'y avait pas une mémoire de clerc où ces poé-

1. Walafrid Strabon, Glose ordinaire. In *Genesis* XXXI (46-52) [Hoc] Monte Inter fideles, tam Judaeos quam gentiles, testis est laus... *Christi* (Patrol., CXIII, 150). — In *Cantic. cantic.*... Qui... *testimonium* se imitantibus, sicut ipse promisit... etc. (Ibid., CXIII, 181). Vénérable (In *Cantic. cantic. alleg. expositio*). Après un passage où il assimile le mont Galaad, en tant que montagne couverte de pâturages, au Christ, il ajoute : *Congruum et ipsam nomen montis, quod dicitur aceris testimonii. Aceris quippe testimonii Dominus est, quia in ipso colligitur atque adunatur omnium multitudo sanctorum... videlicet vivorum, qui testimonio fidei probati sunt...* (Patrol., XCI, 1130).

2. « Et quis ille nisi Christus, super quem omnia prophetarum eoacervata sunt testimonia, cui Prophetiae, cui Joannes, cui Pater, cui opera ipsa testimonium redunt ? Hic mons Ecclesiae caput est... » (*Sermo in Cantic. cantic.*, Patrol., CLXXXIV, 129).

3. Renan, *Le Cantique des Cantiques*, ét. et trad.

4. Notamment « *Nixra sum sed formosa* », « *Ferculum Salomonis* », « *candidus et rubicundus* », etc... (Cf. le chap. précédent).

5. Trad. de Renan, *op. cit.*, p. 161.

6. IV, 1 et VI, 4.



tiques versets ne rendissent pareillement inoubliables le nom de Galaad et sa signification mystique.

Voilà ce que signifie le nom du héros de la *Queste*. Il annonce un saint assez parfait pour évoquer l'image du Christ, une créature en qui transparaît le Créateur. La perfection, en effet, n'est point chose humaine ; elle n'a paru ici-bas qu'une fois, en la personne du Christ. La vie terrestre de Jésus est l'exemple et la mesure immuables de la sainteté : l'homme n'est véritablement chrétien qu'autant qu'il s'en rapproche. La loi suprême, somme de toutes les autres, c'est l'imitation de Jésus, et l'on ne saurait concevoir de créature humaine parfaite qu'à la ressemblance du Christ. Ainsi le nom du héros de la *Queste* définit son personnage.

Il est assez naturel que ce personnage, en qui s'expriment les plus hautes idées de la *Queste*, soit d'une invention subtile et complexe. Galaad est d'abord d'une perfection morale absolue : sa virginité, sa chasteté, sont célébrées par l'auteur avec prédilection. Des épisodes symboliques comme la Fontaine bouillante prouvent que « en lui n'avoit onques eu eschaufement de « luxure ». D'autres, comme l'aventure de Mélyant, le montrent pur d'orgueil et de convoitise. Ailleurs il apparaît ascétique, insensible à la chair, vide de tout sentiment hormis l'amour de Dieu, ne regardant les choses de ce monde, amitiés, famille <sup>1</sup>, humanité <sup>2</sup>, que du point de vue religieux, enfin soumis corps et âme à la volonté divine. Aussi obtient-il la récompense des justes, qui est de contempler et de comprendre les mystères divins. Étant le plus parfaitement vertueux, sa récompense est la plus parfaite : la dernière révélation du Graal lui est réservée, et elle est tellement sublime que les langues humaines ne sauraient l'exprimer.

1. Il est curieux de voir comment son attitude à l'égard de son père varie selon le mérite religieux de Lancelot ; au début, il semble éviter de parler de lui avec la reine ; puis il combat contre lui et le renverse. Ils ne se rencontrent plus qu'après la conversion de Lancelot. Galaad trouve son père en sainte compagnie ; il lui témoigne alors une affection toute nouvelle, et daigne enfin s'avouer son fils : « En nom Deu vos desiroie-je « a veoir et a avoir compaignon sor toz ceus del monde. Et jel doi bien fere, car vos estes « comencement de moi. » Leur séparation est presque tendre, bien que toujours dominée par des pensées religieuses et par la présence même de Dieu.

2. C'est une pensée religieuse qui lui fait épargner les combattants du château des Pucelles, et qui l'inquiète après le massacre de Carcelois. Il s'agit uniquement là, comme on l'a vu, d'un point de doctrine et de politique ecclésiastiques.



La sainteté, dans la *Queste*, semble mal compatible avec la simple laïcité. Bohort, Lancelot y parviennent par la voie « pure et dure » de saint Benoît : ils sont plus qu'a moitié de moine. Pareillement certains détails donnent aux plus beaux moments de la vie de Galaad un caractère quasi sacerdotal. C'est lui, lors de l'office du Graal, c'est Galaad qui reçoit le saint Graal, le baiser de paix, et qui le donne en suite aux assistants, jouant le rôle du diacre ; il est donc placé déjà à un rang intermédiaire entre le prêtre et les fidèles. Mais à Sarum, c'est lui qui, à la dernière messe, communique à la place du prêtre avec l'hostie déposée sur l'autel, et c'est lui qui donne le baiser de paix à ceux qui sont là, incontestablement, des prérogatives rituelles du prêtre qui officie. D'ailleurs, après la communion, aucune mention n'est plus faite du célébrant, même pour relater sa disparition. Galaad lui a été substitué, avec la dextérité qu'a l'auteur de la *Queste* aux endroits délicats. Il ne serait conforme au *Textus* ni à la lettre du texte, de donner trop de détails sur ce point, que l'auteur a suggérée plus qu'exprimée, mais il est évident qu'il a eu la pensée qu'il manquerait quelque chose à l'idéal de perfection chrétienne qu'il voulait peindre, et il a voulu donner un peu de la dignité sacerdotale. Les vrais « seigneurs du crist », ce sont ses « menestres ». On reconnaît là l'opinion de l'auteur de la *Queste* sur la prééminence du clergé dans le monde.

Ministre de Dieu, Galaad l'est de plus d'une manière. Les autres saints de la *Queste* sont uniquement occupés de leur propre salut et y travaillent avec une application qui n'exclut pas toujours l'égoïsme. Galaad, au contraire, en mainte circonstance paraît investi d'une mission qui dépasse infiniment sa propre destinée. Ses exploits ne sont pas seulement l'exaltation symbolique de ses vertus propres : ils sont des actes de justice. Aux uns ils apportent la délivrance, aux autres le châtimement. Il délivre Mélyant, Perceval, les prisonnières du Château des Pucelles, le vieux conte Ernout du Château Carcelois ; il rend la victoire, dans un tournoi, à un parti désespéré, et en chacune de ces rencontres il inflige aux pécheurs une punition équitable. Partout où il passe, il met fin à de sombres et iniques aventures : il est le Justicier terrible et pur.

Pour une telle mission, il fallait à Galaad des armes plus qu'humaines. C'est Dieu même, maître des hasards, qui les lui envoie ; une épée d'abord <sup>1</sup>, un écu ensuite <sup>2</sup>. Et pour bien nous faire comprendre qu'il ne s'agit pas là d'une simple coquetterie de romancier, mais d'une intention essentielle, l'auteur prend soin de composer une petite scène où Artus offre à Galaad l'écu qui lui manque et où Galaad le refuse par principe. « Sire, » fet il, je me mefferioie se je ceanz le prenoie. Ja nul n'en prendrai devant que aventure le m'amaint <sup>3</sup>. » Bien entendu, l'aventure ainsi annoncée met en pleine lumière le caractère sacré des armes du « chevalier de Dieu ». C'est une curieuse combinaison de symboles que cet écu de Galaad. Avec sa croix rouge sur son champ blanc, il est le signe de la croisade, il est, à de menus détails près, l'écu de tous les ordres militaires qui gravitent autour de Cîteaux. Ses couleurs sont celles mêmes de l'Époux mystique, « candidus et rubicundus ». Il représente donc en perfection le « service » de Jésus-Christ. Son histoire antérieure est évoquée dans la *Queste* parce qu'elle complète sa haute signification. Fait par le « premier evesque de crestiens », Josephes, pour le premier défenseur de la foi, ou mieux le premier croisé, Evalach, il établit un lien à la fois militaire et religieux entre Galaad et ses lointains devanciers, entre tous les croisés passés et présents : il symbolise la pérennité de la chevalerie « spirituelle ». Enfin les miracles dont il reste le monument témoignent de l'assistance que Dieu ne manque jamais de prêter à ses champions, et lui communiquent la vertu protectrice d'une relique. Peut-on imaginer un écu plus convenable à ce modèle de christianisme qu'est Galaad ?

Ces armes merveilleuses et l'invincibilité qu'elles lui confèrent tirent Galaad hors de l'humanité. Éternel croisé, il marche au milieu des prodiges, escorté du vol des anges <sup>4</sup>. En fait dans toutes les rencontres de sa vie le surnaturel domine <sup>5</sup>. Ses vertus,

1. Sommer, VI, 10-11.

2. Sommer, 21 sqq.

3. Ibid., 19.

4. « Ha Galaad, sainte chose, je te voi si avironé d'angles que mes pooirs ne puet durer encontre ta force, je te les le leu. » Sommer, VI, 27.

5. « Et quant il aura tant fet qu'il ne sera plus terriens mes esperiteus, por quoi il lessera le terrien abit et enterra en la celestiel chevalerie... » Ibid., 83.

ses triomphes sur le mal ont un air d'un anneau souverain qui n'est pas de ce monde. Il ignore les tentations, n'a point d'épreuve à subir, bien différent en cela de l'incertain d'entre les hommes. Loin de l'attaquer, les démons s'enfuient à son approche, sa présence est un exorcisme. S'il leur livre parfois de symbolique combats, l'énormité de ses exploits y donne la mesure de sa perfection morale <sup>1</sup>. Dans sa vertu point de ces défaillances ni de ces efforts qui font la dramatique beauté de la condition humaine : il choisit le bien sans avoir même l'air de choisir, comme par le mouvement spontané de sa belle âme. Bref, c'est, plus qu'un saint, un être de raison ; l'allégorie en lui a tué l'homme.

*L'imitation de J.-C.* — Mais quelle allégorie audacieuse et poétique ! Ce justicier, ce libérateur presque tout-puissant fait nécessairement penser à Celui qui est à la fois le Rédempteur et le Juge, au Christ de l'Apocalypse que les sculpteurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ont placé, entre les attributs de la Passion et les figures du Jugement dernier, au centre des portails royaux des cathédrales.

L'imitation de Jésus, qui est la grande règle de la sainteté et qu'un François d'Assise poussera jusqu'à avoir en sa chair les stigmates du crucifiement, est comme la trame continue de cette vie de Galaad, tissée de tant de fils curieusement entrecroisés. Ses aventures, même lorsqu'elles ont l'air simplement humaines, s'agrandissent soudain pour évoquer des souvenirs évangéliques. De même que les pèlerins d'Emmaüs reconnurent Jésus à la fraction du pain <sup>2</sup>, il y a toujours dans la *Queste* quelque endroit par où le héros révèle le Dieu.

Dès son arrivée à la cour d'Artus, c'est ainsi que Galaad nous est présenté, en une scène qui mérite d'être examinée. On lit dans l'évangile de Jean <sup>3</sup> : « En ce temps-là, ... les portes du « lieu où se trouvaient les disciples étant fermées, ... Jésus vint, « parut au milieu d'eux et leur dit : « La paix soit avec vous. » De même, toutes les portes du palais sont fermées quand Galaad paraît, et celui qui l'amène répète la parole évangélique : « La

1. « Si le moût en figure de lyon, ce est a dire qu'il le metoit oltre totes manieres d'omes terriens... etc... ». *Ibid.*, 98.

2. L'épisode des deux voies.

3. Luc, XXIV, 10.

4. Jean, XX, 19.

« paix soit avec vous. » Mais c'est la Pentecôte, jour du Saint-Esprit. Or on sait qu'au Moyen Age la personne de Jésus se substitue fréquemment aux autres personnes divines. C'est le Christ qui parle aux Hébreux dans l'Ancien Testament à la place du Père, c'est lui qui vient visiter les Apôtres, en semblance de feu, à la place de l'Esprit. Aussi la venue de Galaad commémore-t-elle l'apparition de la Pentecôte : il est vêtu d'une armure de couleur de feu <sup>1</sup>. Une réincarnation du Christ, voilà donc le thème fondamental de cette scène. L'auteur l'a immédiatement développé, de manière à en tirer les motifs qui, repris et amplifiés de vingt façons, formeront un véritable évangile de Galaad. Il est le « chevalier désiré <sup>2</sup> », celui que tous attendent comme le libérateur, celui « par cui les merveilles de cest pais et des estranges terres remaindront » ; enfin il est, lui aussi, descendant de David <sup>3</sup>. On reconnaît là, aussi clairement indiquées que possible, les idées messianiques qui vont inspirer maint épisode de la *Queste* et remplir tout le roman de leur poésie mystérieuse. Rédempteur universellement attendu, Fils de David à qui vient aboutir la chaîne séculaire des préparations mystiques, c'est le double rôle de Galaad que sa première entrée fait prévoir.

*L'attente messianique.* — « Sire, a dit Artus à Galaad, bien « soiez vos venuz : molt vos avons desirré a veoir. Or vos avons « çaianz, la Deu merci... Sire, de vostre venue avions nos molt « grant mestier por maintes choses et por les granz merveilles « de ceste terre mener a fin <sup>4</sup>. » Ce salut au Libérateur longuement attendu est comme le *leit-motiv* messianique de Galaad dans toute la *Queste*. On le retrouve à sa première aventure significative, sous une forme développée qui en fait bien mesurer l'intérêt : « Car tot einsi come l'errors et la folie s'en foi par la « venue de lui, et la verité fu lors aparans et manifestee, autre- « sint vos a Nostre Sires esleu sor toz autres chevaliers por « envoyer par les estranges terres por abatre les grevouses

1. La confusion, en la personne allégorique de Galaad, du Fils et du Saint-Esprit, est explicite dans le roman : « Car tot ansint come *Nostre Sires* vint en semblance de feu, « ansint vint li Chevaliers en armes vermeilles, qui sont de color a feu semblables. » (Sommer, VI, 57).

2. Sommer, VI, 7.

3. Sommer, VI, *ibid.*

4. Sommer, *ibid.*, 10.



« aventures et por fere conoistre coment els sont avénues »  
 « por coi len doit vostre venue compardre proe a la venue »  
 « Jhesucrist, etc. <sup>1</sup> » On le retrouve encore un peu plus loin,  
 dans l'épisode allégorique du Château des Puellles <sup>2</sup>. Et,  
 vers la fin du roman, il reparait trois fois, lors de la délivrance  
 du comte Ernout, de la guérison du roi Mordrain et de celle  
 du roi Méhaignié. Ces trois épisodes ont entre eux une grande  
 analogie et sont manifestement inspirés de l'histoire évan-  
 gelique du vieillard Siméon. « Il y avait alors à Jérusalem un  
 « nommé Siméon : homme juste et craignant Dieu, qui attendait  
 « la consolation d'Israël ; et l'Esprit Saint était en lui. Et il avait  
 « reçu de l'Esprit Saint la promesse qu'il ne mourait pas avant  
 « d'avoir vu le Christ... Et il le prit dans ses bras et bénit  
 « Dieu <sup>3</sup>. » Peu de textes sacrés expriment avec plus de charme  
 l'idée messianique. La figure du vieillard Siméon a été, au Moyen  
 Age, l'un des symboles du monde ancien attendant la Nouvelle  
 Loi. Elle a été bien souvent représentée par les artistes du  
 Moyen Age : la Présentation au Temple est en effet l'une des  
 scènes de l'Enfance qu'ils traitaient souvent. <sup>4</sup>  
 L'auteur de la *Queste* paraît avoir eu pour ce passage de l'Évan-  
 gile une prédilection qu'on expliquerait peut-être en remarquant  
 que, dans la liturgie, c'est justement l'évangile du jour de la  
 Purification de la Vierge, qui était la grande fête cistercienne.

Quoi qu'il en soit, ces épisodes de la *Queste* doivent infiniment  
 plus à l'Évangile qu'au thème légendaire de la guérison du roi  
 Méhaignié. Le vieux comte Hernout, délivré par Galaad, lui  
 répète la salutation rituelle : « Sire, molt avons atendu vostre  
 « venue et tant que nos vos avons, la Deu merci... <sup>5</sup> » et  
 meurt après l'avoir tenu contre sa poitrine. De même le roi Mor-  
 drain, qui a reçu la même promesse que Siméon, de ne pas mourir  
 avant d'avoir vu le Bon Chevalier, le salue des mêmes paroles  
 et expire de la même manière <sup>6</sup>. Enfin le roi Méhaignié, l'antique

1. Sommer, VI, 28.

2. « Sire, bien viegniez vos : molt avons atendue nostre delivrance : et beneois soit  
 « Deus quant il vos a amené ça : car autrement ne fussons nos james delivré de cest  
 « dolereus chastel. » Cf. Sommer, VI, 35-36.

3. Luc II, 25, 26, 28.

4. Mâle, *Art relig.* XIII<sup>e</sup> s., p. 219 (4<sup>e</sup> éd.).

5. Sommer, VI, 166.

6. Cf. la prière de Mordrain, 400 ans avant la *Queste* : «... Ensint m'oueroiez vos par



et mystérieux roi de légende, ne fait que répéter une troisième fois le même thème tout chrétien : « Sire, bien soiez vos venuz ; « molt vos ai desirré a veoir, et molt ai atendue vostre venue « en tel peine et en tel angoisse que un autre ne poist mie « souffrir longuement. Mes se Deu plect ore est venuz li termes « que ma douleur ert alegiee, que je trespaserai del siecle si come « il m'est pramis lonc tens a. <sup>1</sup>. »

Ce sentiment universel d'attente et de joie de la délivrance s'incarne avec une exquise poésie en ces figures de vieillards douloureux et confiants. Mais dans les couvents, dans les ermitages, au fond des solitudes, partout où il y a des âmes pieuses, on sait que les temps sont révolus, que la grande aventure finale commence et que celui qu'on attendait est venu <sup>2</sup>. Comment sait-on la Bonne nouvelle ? C'est vraiment une résurrection du Royaume de Dieu <sup>3</sup>. Ces aventures allégoriques, ces scènes renouvelées de l'Évangile, qui se répètent et se font écho d'un bout à l'autre de la *Queste*, sont comme le développement continu du thème messianique, qui confond audacieusement les deux Rédempteurs.

*Le Fils de David. Le mythe de la Nef.* — Le nouveau Messie ne pouvait pas ne pas sortir, lui aussi, de la race de David : on a vu l'auteur annoncer cette idée dès la première apparition de son héros ; puis, pendant de longs chapitres, il paraît ne s'en plus soucier ; quand il y revient enfin, c'est pour lui donner une

« vostre plaisir en guerredon de mon servise que je ne muire jusqu'a cele heure que li « bons chevaliers, li nosmes de mon lignage, cil qui doit les merveilles del saint Graal « mener a chief, me viegne visiter et que jel puisse acoler et besier ». Sommer, VI, 62.

Et sa délivrance : « Galaad, serjant Dieu, verais chevaliers de qui je ai si longuement « atendue la venue, embrace moi et lessc moi reposer sor ton piz, si que je puisse devier « entre tes braz. » *Ibid.*, 185.

1. *Ibid.*, 189.

2. Cf. toutes les arrivées de personnages aux ermitages et abbayes où on leur explique leurs aventures.

3. Nulle part cette pensée ne s'exprime plus nettement que dans l'interprétation de l'épisode du « Chastel as puceles ». « Par le Chastel as puceles doiz tu entendre enfer et « par les puceles les bones ames qui a tort i estoient enserrees devant la Passion Jhesu- « crist ; et par les .VII. chevaliers doiz tu entendre les .VII. pechiez principaus qui lors « regnoient el monde, si que de droit n'i avoit point. Car si tost come l'ame issoit del « cors quel qu'ele fust, ou de prodome ou de mauves, maintenant aloit en enfer et estoit « iluec enserree ansint come les puceles. Mes quant li Peres del Ciel vit que ce qu'il avoit « formé aloit si a mal, il envoia son Fill en terre por delivrer les bones puceles, ce sont « les bones ames. Et tout ansi come il envoia son Fill qu'il avoit devant le comancement « del monde, tot ansi envoia il Galaad come son esleu chevalier et son esleu serjant... » Sommer, VI, 40.

extraordinaire ampleur et en tira l'admirable épisode de la Nef de Salomon, qu'il convient d'examiner.

Faire de Galaad le descendant de David ; ce n'était pas seulement lui attribuer la généalogie de Jésus et le rôle terminal de l'Arbre de Jessé. C'était, en fait, reporter sur lui les antiques espérances qui s'étaient héritées de son père, fils de David ; c'était rapporter à sa personne la foule des prophéties et des préfigurations du Moyen Âge reconnaissant le Christ, c'était faire d'un héros de roman le but le plus suprême de tout l'Ancien Testament. L'épisode de la Nef de Salomon n'est autre chose que l'étonnant transfert à Galaad la préhistoire mystique de Jésus <sup>1</sup>.

L'esprit qui avait inspiré tout l'ensemble charmant de rapprochements, de correspondances et d'allégories qui compose cette préhistoire s'était en quelque sorte cristallisé dans la célèbre légende de la Croix. Puisque, dans le drame unique bien lié qu'est la vie de l'humanité, la Rédemption s'oppose symétriquement à la chute, puisque les circonstances de la vie du Sauveur sont déterminées par celles de la faute d'Adam par les événements annonciateurs qui jalonnent l'histoire d'Israël, il était nécessaire que l'instrument le plus sacré de la Passion, la Croix, eût été associé, en sa matérialité même, à la préparation séculaire. On imagina donc que l'arbre qui avait fourni le bois de la Croix provenait de l'Arbre de la Science afin que le salut sortît des racines du péché, et l'on trouva, s'inspirant de l'Écriture, le moyen d'associer l'arbre de la Croix à la vie des hommes qui après Adam préfigurèrent le Christ : Moïse, David, Salomon. Moïse en avait tiré sa verge, le Psalmiste avait chanté sous son ombrage, et Salomon avait voulu l'employer à la construction du Temple ; enfin, jusqu'à la mort de la Passion, des prodiges n'avaient cessé de le signaler à la vénération des âmes prophétiques et à la haine des Juifs <sup>2</sup>.

1. V. dans E. Mâle, *Art religieux XIII<sup>e</sup> s.*, I, IV, p. 1, une intéressante et précise interprétation mystique de l'Ancien Testament.

2. Cette esquisse de la formation de la légende de la Croix est inspirée par l'opinion de Wilhelm Meyer (*Die Geschichte der Kreuz- und Passionssagen*) ; il y faudrait une longue dissertation. Le tout s'inspire, comme W. Meyer, d'une habitude trop fréquente chez les folkloristes, de développer arbitrairement la légende pour la commodité de sa classification, sans se demander si les traditions ainsi choi-

C'était là un thème si poétique et si émouvant que les imaginations mystiques se plurent à l'enrichir d'innombrables variations. Ce qu'elles y introduisirent d'abord, à cause du rôle capital qu'y jouaient Adam et Eve, ce furent les légendes et les croyances de toutes sortes qui s'attachaient à nos premiers parents. Elles étaient extrêmement nombreuses, et toutes les confessions issues du judaïsme avaient contribué à les multiplier. La *Vie d'Adam et d'Eve*, ou, selon la rubrique de plusieurs manuscrits, la *Pénitence Adam*, forme généralement le prologue changeant de la *Légende de la Croix*. Il y flotte souvent comme un parfum d'hétérodoxie, et l'on y voit Adam, Eve, Seth, faire une figure que la *Genèse* ne leur donnait point <sup>1</sup>. De là le caractère assez variable et un peu suspect qu'a toujours gardé cette légende, aux yeux des purs défenseurs de l'orthodoxie. Jacques de Voragine lui-même, si accueillant aux merveilles hagiographiques, n'en parle pas sans quelque défiance. Mais la foule des clercs et des laïcs n'eut pas ces scrupules. Elle aimait les apocryphes pour ce qu'ils ajoutaient aux textes sacrés d'imaginings étranges ou magnifiques <sup>2</sup>. Au reste, dans le conte de la croix, la fin sanctifiait tout, et c'était elle, c'était le drame libérateur de la Passion qu'on retrouvait en tous les épisodes ; ce fut une des grandes prédilections du Moyen Age.

Telle est en substance la belle et pieuse histoire que l'auteur de la *Queste* n'a pas craint d'adapter à ses fictions. Entreprise d'une hardiesse à peine concevable, et où il lui fallut, comme on va voir, une étonnante dextérité.

Le début de son récit ne laisse rien paraître de son dessein. Le premier épisode de la légende avait nécessairement pour

ont jamais pu avoir une existence indépendante et même une raison d'être. Comment admettre, par exemple, une légende de la Croix qui commence à Salomon ? En outre, il a attaché une importance démesurée aux documents des <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et <sup>xv</sup><sup>e</sup> s., et il a pris l'imprécision de Jacques de Voragine pour une preuve que la légende n'était pas encore formée. En fait, c'est exactement le contraire qui s'est produit : il fallait chercher avant la *Légende dorée* et ne voir dans ce dernier texte qu'une attestation du grand nombre de variantes qui existaient déjà alors, et dont J. de Voragine a soupçonné à bon droit l'origine hérétique. Malgré les travaux utiles et estimables de Mussafia, A. Graf et W. Meyer, l'étude de la *Légende de la Croix* est à refaire.

1. Notamment dans le ms. B. N. fr. 95, cité en partie par Mussafia ; v. une version en français moderne de ce texte dans A. Pauphilet, *La Vie terrestre d'Adam et d'Eve* (*Revue de Paris*, 1<sup>er</sup> sept. 1912).

2. Cf. sur l'influence des apocryphes sur l'Art. Mâle, *Art rel. XIII<sup>e</sup> s.*, I. IV, ch. III.

objet de montrer comment l'Arbre de la Science, qui était dans le Paradis terrestre, avait poussé un rejeton sur le sol, à l'humanité déchue. Selon la tradition la plus commune, Dieu, en chassant Adam du Paradis, lui avait promis de lui donner la fin de sa vie : l'huile de miséricorde. Adam, quand il sentit sa mort approcher, envoya son fils Seth demander cette huile au Chérubin qui gardait l'entrée du Jardin perdu. L'ange montra de loin à Seth l'Arbre de la Science, qui montait jusqu'au ciel et qui portait à sa cime un enfant nouveau-né : il lui expliqua que cet enfant était « l'huile de miséricorde », qu'il était Dieu et qu'il viendrait sur terre racheter les péchés des hommes. Puis il lui donna trois graines de l'Arbre, pour les planter dans la bouche d'Adam lorsqu'il l'enterrerait : de là devait naître l'Arbre nouveau qui serait l'instrument du salut <sup>1</sup>.

Certaines rédactions remplaçaient les trois graines par un rameau détaché de l'Arbre du Paradis et replanté en terre <sup>2</sup>. D'autres faisaient dans cette aventure une place plus importante à Eve et la montraient accompagnant Seth dans le mélancolique retour vers le Paradis perdu <sup>3</sup> : le mysticisme, avec sa passion des correspondances symétriques, devait en effet aimer à voir la Pêcheresse préparer inconsciemment la Rédemption <sup>4</sup>. Mais nulle part cette pensée n'apparaît mieux que dans la version de la *Queste* qui, croyons-nous, n'a point encore été rencontrée ailleurs. Elle semble une contamination originale de la version dite du Rameau et de ce qu'on pourrait appeler la version d'Eve. Au lieu de supposer un retour d'Eve ou de Seth vers le Paradis terrestre, longtemps après la faute, invention pathétique mais un peu compliquée, la *Queste* laisse aux mains d'Eve, au moment de sa fuite, le rameau même où pendait le fruit défendu. Et c'est Eve elle-même qui, sur la terre d'exil, plante ce rameau d'où elle ne sait pas que sortira l'Arbre du salut. Conception d'une élégance et d'une simplicité incomparablement supérieures aux autres récits.

Il y avait encore, dans les premiers temps de l'humanité, un

1. V. Appendice.

2. Par exemple celle que résume Jean Belet (Ratton., CLI), *Patrol.*, CCII, 152.

3. Notamment le ms. B. N. 95 (v. ci-dessus).

4. Sur cette correspondance d'Eve et de la Vierge Marie, v. déjà Tertullien (*Patrol.*, II, 782) et S. Ambroise (*ibid.*, XVII, 692) pour ne parler que des Pères de l'Église latine.



autre événement plein de sens mystique : c'était la mort d'Abel. Selon une tradition aussi ancienne que le christianisme <sup>1</sup>, Abel, pasteur de brebis qui offrait à Dieu les premier-nés de son troupeau, préfigurait le Christ, le Bon Pasteur des âmes, offrant au Père le sacrifice de sa Passion ; son innocence et sa mort sous les coups d'un frère impie représentaient la mort du Christ immolé par les Juifs <sup>2</sup>. Caïn était une figure de Judas <sup>3</sup>. Aussi la légende de la Croix fait-elle allusion à Abel <sup>4</sup>. La *Queste* suit naturellement cette tradition et l'expose en détail. Elle l'enrichit même de concordances nouvelles, en plaçant la conception d'Abel, ainsi que sa mort, un vendredi, jour de la Passion. Mais surtout elle établit entre la destinée d'Abel et l'Arbre de la Croix une liaison plus étroite qu'aucune des versions connues de la légende. C'est sous les branches de l'Arbre qu'Abel est conçu, là aussi qu'il reçoit la mort.

Certaines croyances voulaient que la Croix eût été faite de trois bois différents (voire de quatre). C'étaient elles qui, en se combinant avec l'idée que la Croix devait provenir de l'Arbre de la Science, avaient donné naissance au motif légendaire des trois graines rapportées du Paradis et produisant trois « manières d'arbres ». Il subsiste quelque chose de cette tradition dans la *Queste*, et l'on y voit finalement trois « manières d'arbres » sortir de celui qu'Eve avait planté. Mais la substitution d'un rameau unique aux trois graines mettait là une difficulté nouvelle. La *Queste* conte donc que l'arbre d'Eve avait par deux fois changé d'aspect sous l'influence des événements dont il avait été le témoin, et qu'en chacun de ses états il avait donné naissance à des rejetons qui, par la suite, n'avaient plus changé. D'abord blanc, il avait verdi lors de la conception d'Abel ; enfin, depuis le crime de Caïn, il était rouge comme le sang et

1. Elle apparaît peut-être dans les Évangiles (Math., XXVII, 35 ; Luc, XI, 51), et surtout dans l'Épître de Saint Paul aux Hébreux, XII, 24.

2. Cf. S. Ambroise (*Patrol.*, XIV, 1063), S. Augustin, *passim*, et la longue suite des commentateurs de la *Genèse*.

3. En outre des auteurs indiqués dans la note précédente, la *Bible moralisée* illustre ce passage de la *Genèse* d'une miniature où l'on voit Judas entouré d'hommes armés et approchant une lanterne de Jésus ; la glose est la suivante : « Caïn, qui per prodicionem » eduxit Abel ut interficeret, significat Judam qui Judeis per suam prodicionem Jhm « Xpm tradidit ad crucifigendum » (pl. 8).

4. V. appendice.



ne multipliait plus ; mais la forêt merveilleuse qui l'entourait perpétuait sa vieillesse et sa gloire.

Comparé à la légende ordinaire, ce récit offre à la fois une inspiration toute semblable et de nombreuses différences intéressantes. L'Arbre d'Eve y est plus étroitement lié au premier drame de l'histoire humaine ; il en porte le reflet dans son feuillage sanglant. Or, ce premier drame est la fin du Golgotha, où reparaitra pour la dernière fois l'Arbre noir : il était conforme à l'esprit de la légende d'y donner à l'Arbre une place éminente. En outre, dans la tradition ordinaire les trois arbres de la Croix sont d'essence différente (cyprès, pin), et par un symbolisme assez laborieux ils représentent les trois personnes de la Trinité. La *Queste* leur donne non seulement des couleurs différentes qui, selon les habitudes de la mystique, ont une signification morale. Le blanc indique la virginité, le vert la piété généreuse, féconde d'Abel, c'est-à-dire du Christ, et le rouge le sacrifice de son sang<sup>1</sup>. Il faut reconnaître que le rappel des vertus essentielles du christianisme trouve ici bien mieux à sa place que le symbole de la Trinité, et combien l'enseignement de la Croix. Ainsi, dans l'épisode de la fuite du Paradis, la *Queste* développe logiquement le thème mystique de la légende et y met une harmonie raffinée. C'est vraiment la plus belle version que nous connaissions de la célèbre légende. Il est vrai que Galaad n'est rien dans ses particularités ; ce n'est pas la nécessité d'attribuer à lui qui les a déterminées ; bien plus, toutes les préparations et préfigurations sont explicitement rapportées à Jésus-Christ, non à Galaad. Aussi n'est-il pas impossible que l'auteur de la *Queste* ait simplement reproduit, dans l'histoire d'Abel, ce qui dans celle du rameau d'Eve, quelque rédaction rare et au-

1. « Et quant il fu grans arbres si fu blans come nois en la flor et es branches et foilles. Et ce ert senefiance que virginites est une vertus par ce li cors est blanc et l'ame blanche (Somner, VI, 152-153). « Et la verdor qu'il prist et la flor et li feuilles senefiance de la semence qui desoz lui avoit esté semee et qu'ele seroit toz dis de Nostre Seignor, ce est a dire en bone pensee et en amor vers son creator... » (Somner, VI, 154). « ... et devint en totes choses vermailx : et ce fu en ramentevance de celui qui i avoit esté espanduz : ne de celui ne pooit nus autres aengier, ains de tantes tantes les plantes que len en fesoit » (Somner, VI, 156). Dans l'explication finale, incomplète, que donne l'*Estoire* du mythe de la Nef, deux de ces trois couleurs interprétées de façon différente, en contradiction avec les textes ci-dessus, qui tant figurent aussi dans l'*Estoire*.

d'hui perdue de la légende de la Croix. En tout cas, ce serait déjà une grande preuve de goût et de sens critique que d'avoir su discerner un si excellent modèle.

Les variantes qui s'observent dans la seconde partie du conte ont un tout autre caractère. De la mort d'Abel notre romancier, après une rapide allusion au Déluge, passe directement au règne de Salomon. Il néglige les épisodes intermédiaires que contient la légende, celui de Moïse, celui de David et des trente cercles d'argent. Sans doute qu'étant parvenu à expliquer l'existence des « trois manières d'arbres » et leur signification, il jugea superflu de suivre la légende dans des contes qui ne lui donnaient plus rien d'utilisable et préféra mettre tout de suite en œuvre les éléments qu'il avait rassemblés. En effet, à partir de ce moment, le récit de la *Queste* oblique nettement vers sa conclusion romanesque et ne s'inspire plus du récit religieux que pour le transposer.

On voit dans la Légende que Salomon, ne sachant comment achever le Temple qu'il construisait, fit couper l'Arbre sacré ; il n'en put d'ailleurs rien faire, par suite de divers prodiges, l'Arbre étant réservé à une autre destinée. La *Queste* nous montre de même le sage roi en grand embarras et se décidant finalement à faire couper l'Arbre. Mais la cause de son souci est nouvelle : il a appris que son lignage se terminerait glorieusement, après la Vierge Marie, par un Chevalier de grande vertu, et il cherche en vain le moyen de faire savoir à cet ultime descendant qu'il a connu et préparé sa venue. La légende raconte ensuite que Salomon fit déposer le tronc de l'Arbre dans le Temple et que plusieurs merveilles en advinrent jusqu'au temps de la Passion. On va retrouver ce trait, transformé et mêlé à d'autres transpositions, dans les très curieuses actions que la *Queste* prête à Salomon. C'est ici le point caractéristique du conte.

Le Salomon de la *Queste*, au lieu de Temple, construit une nef, qui en est l'équivalent en langage mystique. « Ecclesia est navis », disent tous les Pères de l'Église et après eux tous les glossateurs de la Bible <sup>1</sup>. Cette nef sera, comme l'Église, indes-

1. Notamment S. August. (*Patrol.*, XXXVIII, 415) ; S. Paulin Nol. (*ibid.*, LXI, 883),

tructible, éternelle : c'est elle qui portera à la fin du temps le témoignage de la présence de Salomon. Au-a-y plus et il y a des objets symboliques qui annoncent et attendent la venue du Christ et celle de Galaad.

Le principal et le plus merveilleux, c'est un lit au-dessus duquel trois fuseaux, tirés des trois sortes d'arbres sacrés, font comme un dais. De même que la légende montrait Salomon plaçant dans le Temple l'Arbre destiné à la Croix, de même la *Queste* fait placer les trois fuseaux dans la nef. La disposition même des fuseaux n'est pas sans analogie avec celle des trois bois de la croix. « En cele crois si ot .iij. fus : li uns aloit contre le mont et li autres contrevail et li autres en travers », dit la légende <sup>1</sup>. Des trois fuseaux de la Nef aussi deux vont « contremont » l'un en face de l'autre et le troisième en travers. On ne pouvait guère rappeler plus clairement la Croix sans tomber dans l'inconvenance. Quant au lit lui-même, il vient d'ailleurs. Salomon étant une des figures traditionnelles du Christ, le *lectulus Salomonis* du *Cantique des Cantiques* <sup>2</sup> a été maintes fois rapporté à la personne de Jésus. On y a vu assez naturellement le lieu où Jésus se repose ; et quel repos est plus complet que la mort ? Celit fut donc la Croix, ainsi que le dit l'abbécisterzien Gillebert sous une forme qui mérite particulièrement d'être citée ici : « C'est un doux lit, Seigneur, que le bois de votre croix ! » <sup>3</sup> L'idée d'associer le bois de la croix au « lit de Salomon » pouvait donc venir à un esprit mystique ; notre auteur n'a fait qu'en inventer une réalisation matérielle. Ainsi dans la Nef indestructible, figure du sanctuaire, le lit avec son dais figure la croix et l'autel <sup>4</sup> ; le dernier descendant de Salomon s'y étendra. Est-ce le Christ ? est-ce Galaad ? C'est l'un et l'autre, et tout l'art de l'auteur s'est employé à trouver dans la légende

S. Hilaire de Poitiers (*ibid.*, IX, 957, 960, 993, 1007) ; Raban Maur (*ibid.*, CXII, 1004 ; 1005), etc., etc.

1. Ms. B. N. fr. 95, f° 388.

2. *Cantic. cantic.*, III, 1, sqq.

3. « Dulcis lectulus illud crucis tue lignum. » (*Patrol.*, CLXXXIV, 21).

4. Le sacrifice de la Croix se répète à l'autel et le Canon de la messe est plein d'allusions à la Passion. Une triple équivalence mystique devait donc s'établir entre la Croix, la Croix et l'autel ; et cela est si vrai que les artistes du XIII<sup>e</sup> siècle ont aimé à représenter la couche de l'Enfant Jésus sous la forme d'un autel, voulant ainsi montrer dans sa naissance même le signe de son sacrifice éternellement renouvelé. (Cf. Mâle, *Art relig.*, XIII<sup>e</sup> s., p. 224 et fig.).

de la Croix ou dans l'exégèse biblique des allégories qui, tout en faisant penser au Galiléen, pussent convenir au Chevalier de la Table Ronde.

Divers détails s'ajoutent à ces motifs principaux et en complètent le sens. Sur le lit est posée une épée réservée, comme le reste, au Messie chevaleresque. Que signifie-t-elle ? C'est là un petit problème qui a jusqu'ici déconcerté tous les érudits. Il faut voir dans cette épée le symbole, emprunté à l'Apocalypse <sup>1</sup> et à Saint Paul <sup>2</sup>, de la parole divine, de l'Écriture. En effet, la lame de cette épée vient du roi David ; Salomon y ajoute la poignée et le fourreau, mais il ne lui appartient pas d'en achever l'équipement : les « renges » qui doivent la soutenir y seront mises au temps du Bon chevalier, par la main d'une vierge. Ce qui veut dire que David et Salomon, le Psalmiste et l'Ecclésiaste, n'ont été que des interprètes imparfaits du Verbe et que leurs écrits n'ont reçu tout leur sens qu'avec la venue de la Vierge et du Christ. On reconnaît là la doctrine, aussi ancienne que le christianisme, d'après laquelle l'« Ancien Testament n'a « de sens que par rapport au Nouveau <sup>3</sup> » ou, comme dit saint Augustin, l'Ancien Testament n'est qu'une expression obscure du Nouveau (*occultatio Novi*), le Nouveau que la révélation de l'Ancien.

Cette idée de l'imperfection de l'Ancien Testament, de l'impuissance où étaient les hommes qui y vécurent d'apercevoir la vérité totale, de se dégager entièrement du péché, a encore inspiré à l'auteur du mythe de la Nef d'autres inventions à la fois très romanesques et très conformes aux traditions. Utilisant adroitement l'Écriture, l'auteur oppose à la science prodigieuse de Salomon son incapacité à se garder de l'astuce des femmes. Le souvenir d'Adam et d'Eve semble avoir ici hanté son esprit : aussi bien Adam était, comme Salomon, un des annonciateurs du Christ. Lui aussi avait reçu de Dieu un savoir merveilleux et n'en avait pas moins été mené au péché par la Femme. Le couple d'Adam et d'Eve revit dans le couple de

1. I, 16. « Et de ore ejus (Christi) gladius utraque parte acutus exhibit. »

2. Ephes., VI, 17 : « Et galeam salutis assume et gladium spiritus, quod est verbum Dei. »

3. Mâle, *Art relig.* XIII<sup>e</sup> s., p. 163.

Salomon et de sa femme, qui est une simplification hardie données de l'histoire. A elle seule la femme de Salomon représente ici les centaines d'épouses et de concubines qui furent peut-être jetées dans l'idolâtrie le plus sage des rois. De même qu'elle avait été, sans s'en rendre pleinement compte, la première ouvrière de la rédemption, la femme de Salomon docile comme elle aux suggestions de Satan, prépare comme elle le salut. C'est elle qui conseille la construction de la Nef, l'arrangement du Lit, des Fuseaux, de l'Épée : c'est elle encore qui se reconnaît indigne de mettre la dernière main à cette œuvre. Mais cette impossibilité d'échapper à l'emprise du Malin, cette connaissance incomplète de Dieu et cette préparation à demi consciente de l'ère nouvelle, c'est précisément tout ce que le Moyen Âge incarnait dans l'Ancienne Loi, dans la Synagogue. La femme de Salomon symbolise l'Ancienne Loi : l'aventure du Bon chevalier achève de le démontrer.

Les artistes ont aimé à opposer la Nouvelle Loi à l'Ancienne, l'Église à la Synagogue, sous la forme de deux femmes : le *Cantique des Cantiques* ne montre-t-il pas, sous les traits de Salomon et de la Sulamite, l'Église conversant avec le Christ ? Dans les représentations de la Passion, une figure symbolique de femme apparaît aux côtés de Jésus. Une imagination toute semblable a amené l'auteur de la *Queste* à placer auprès de Galaad, dans l'épisode de la Nef, une figure féminine dont le rôle fait pendre à celui de la femme de Salomon : c'est la sœur de Perceval, fille de roi et de reine<sup>1</sup>. Elle est parfaitement indemne de la souillure du péché, ce que l'auteur exprime en faisant d'elle une vierge ; elle seule sait l'histoire de la Nef et des objets symboliques qui y sont rassemblés ; elle seule peut donner son vrai nom à l'Épée merveilleuse ; enfin, en mettant à cette épée les « renges » qui conviennent, elle complète l'œuvre commencée par Eve, laissée inachevée par la femme de Salomon. C'est bien la Nouvelle Loi, l'Église du Christ qui révèle enfin le sens des préparations séculaires de l'Ancien Testament, qui explique et complète l'Écriture Sainte. La vie terrestre de cette personne

1. La *Queste* montre d'ailleurs à plusieurs reprises l'Église et la Synagogue sous la forme de deux femmes se disputant un royaume. (On sait que dans l'art toutes deux portent couronne.) (V. ci-dessus, p. 115).



allégorique est comme le reflet de celle du Christ : à sa mission est attachée une idée de sacrifice ; car ces « renges » sont faites de ce qu'elle avait de plus beau <sup>1</sup> et sa mort est un dévouement volontaire et sanglant, destiné à délivrer une âme du péché <sup>2</sup>. Certains détails marquent l'analogie de cette destinée non plus avec celle du Christ de l'Évangile, mais avec celle du Christ Chevalier, Galaad. Ainsi c'est le jour même où Galaad est armé chevalier que cette « sainte pucelle » coupe ses tresses dorées. Acte qui fait naturellement penser à une entrée en religion : or, le monachisme, comme on sait, est la vraie « chevalerie » de Dieu. Tous deux deviennent donc en même temps « serjant Jhesucrist ». La même idée allégorique se retrouve dans tous ces motifs.

Revenons à notre récit. Une fois la Nef préparée, Dieu en personne vient la consacrer, comme il fit du Temple, mais en une cérémonie qui ressemble fort aux bénédictions merveilleuses d'églises des légendes médiévales <sup>3</sup>. Après quoi, la Nef sans équipage s'éloigne de la rive et commence sa course vagabonde à travers les mers et les siècles. Salomon étant la dernière figure du Christ, la légende de la Croix n'insérerait aucun épisode entre lui et Jésus : pareillement, dans la *Queste*, le mythe s'arrête à lui et la suite du récit montre Galaad accomplissant les aventures réservées au Fils de David.

1. « Si en fera tel eschange qu'ele i metra unes autres de la rien desus li qu'ele plus amera. »

2. La lépreuse pour laquelle meurt la sœur de Perceval est certainement un personnage symbolique plus qu'épisodique. Elle est explicitement déclarée pécheresse par le texte (« une desloial pecheresse ») : précision d'ailleurs presque inutile, car la lèpre est un symbole connu du péché : « Leprosi sunt peccatores », dit S. Anselme (*Patrol.*, CLXVIII, 661), ou mieux encore : « Lepra corporis, luxurie imago » (Adam Scot, *ibid.*, CXCVIII, 411).

3. Une homélie conservée au f° 87 du ms. B. N. lat. 2516a et relative à la basilique de S. Denis relate que Jésus vint lui-même avec saint Denis et ses compagnons faire la bénédiction de l'église (cité par Lecoy de la Marche, *Chaire fr.*, p. 179 sqq.). On peut encore rappeler à ce propos les belles légendes de S. Seurin de Bordeaux et des Aliscans d'Arles. Enfin, pour ce qui est de l'anachronisme de cette cérémonie chrétienne introduite dans l'Ancien Testament, on sait qu'il est très commun : l'un des exemples les plus typiques se trouve précisément lié à l'histoire du Temple. Le traducteur des *Quatre Livres des Rois*, dont Leroux de Lincy a publié l'œuvre, remplace tout simplement la description biblique du Temple, qui sans doute ne disait rien à son imagination, par celle d'une église de son temps.

Qu'on excuse ce long commentaire : il fallait analyser en détail le beau conte pour montrer avec quelle hardiesse conquise le rôle de Galaad a été conçu. Poussant méthodiquement sa pensée jusqu'aux extrêmes conséquences, l'auteur de la *Queste* a placé, au sommet de la hiérarchie de ses personnages, un modèle de vertu chrétienne assez parfait pour reproduire la vie terrestre de Jésus, modèle éternel ; et il a substitué son nouveau Christ au vrai là où il le pouvait sans trop d'effort. Rénassant en Galaad le Christ des Évangiles à celui de l'Apocalypse, le Libérateur au Juge suprême, il a voulu lui donner encore l'étrange et poétique prestige du Messie légendaire, dont les générations antiques avaient, disait-on, attendu la venue. Il a adapté à une créature de son imagination sinon les textes sacrés, du moins des récits qu'il trouvait en marge de l'Écriture et qui étaient tout pleins d'elle. Bien qu'elles ne fussent pas articles de foi, des légendes comme celle de la Croix étaient au Moyen Âge acceptées, chéries de tous ; et si des auteurs graves les ont accueillies, c'est qu'au fond, malgré leur réserve, ils aimaient avec la foule à les tenir pour vraies. En composant sa version de cette légende, qui semble d'abord d'un conte et qui aboutit à Galaad, l'auteur de la *Queste* a donné la mesure de son audacieuse logique. Il a rendu indiscernable, en la personne de son héros, le mélange de la fiction romanesque et de la réalité religieuse, de l'homme et du Dieu.

\* \* \*

Le Mythe de la Nef est comme la synthèse des moyens employés par l'auteur de la *Queste* pour réaliser ce que nous avons appelé la transcription romanesque de son sujet religieux : interventions divines, scènes allégoriques, symboles mystiques, légendes hagiographiques y sont accumulés et mêlés à des souvenirs de thèmes celtiques. Car les nefs merveilleuses, qui voguent sans équipage, sont un des accessoires les plus usuels et les plus poétiques des récits dits bretons : *Partenopeus de Blois*, le *lai de Gugemer*, de Marie de France, entre autres, en décrivent qui

sont fort analogues, sauf l'allégorie, à celle de Salomon <sup>1</sup>. Le héros suprême, Galaad, apparaît là dans toute sa grandeur, montrant ainsi l'étalon de vertu d'après lequel les mérites des autres ont été mesurés et classés.

Mais ce mythe éclaire aussi tout le reste du livre : il nous fait comprendre pourquoi il n'est pas possible que les aventures de Galaad se terminent au château de Corbenic et pourquoi il faut qu'à la fin le Christ-Chevalier soit couronné roi dans la Jérusalem céleste, dont Sarras est le transparent symbole. Enfin nulle part on ne voit mieux le tour particulier de l'imagination de notre auteur et la nature de son talent. L'étude de ce morceau nous a révélé certains procédés d'invention et de composition : elle nous a montré ce qu'il pouvait y avoir, dans un récit d'allure aisée et poétique, d'érudition et de virtuosité mystique. Elle nous a acheminés ainsi vers l'examen de la valeur proprement littéraire du roman.

1.

Une nef i voit arivee  
 Tant bele cor. se fust faee  
 Et voit fors apoié le pont  
 Par u on puet monter amont.  
 ... Mais ce l'a forment effreé  
 Que nul home n'i a trové,  
 Ne rien nule qui vive soit.

(*Partenop.*, éd. Crapelet, v. 701 sqq.)

Il vait avaunt, si descent jus,  
 A graunt anguisse munta sus :  
 Dedenz quida humes truver  
 Ki la nef deussent garder,  
 Ni aveit nul ne nul ne vit.  
 Enmi la nef trovat un lit  
 Dunt li pecon et li limun  
 Furent al overe Salemun...  
 Puls est levez, aler s'en veut :  
 Il ne pout mie retourner,  
 La nes esteit en balte mer.

(*Lai de Gugemer*, v. 167 sqq.)

## L'EXÉCUTION LITTÉRAIRE

Voilà donc un livre dont l'objet essentiel était de tracer un tableau de la vie chrétienne, montrant la conduite diverse de hommes dans le grand combat de Satan contre Dieu. Pour faire d'une telle matière un roman, l'auteur emprunta à la littérature profane le beau conte du Graal et quelques noms de chevalier fameux. Au Graal il donna un sens divin, et dans les personnages il incarna les divers types humains que la religion distingue, de l'impiété à la sainteté parfaite. De la littérature religieuse, et exceptionnellement des romans bretons, il tira les scènes miraculeuses, les allégories, les symboles, qui pussent traduire en langage concret les dogmes et les préceptes moraux qu'il voulait exposer. Mais il fallait harmoniser ces éléments disparates, en composer un récit cohérent, qui fût à la fois intéressant comme un conte et édifiant comme un traité de religion. Besogne délicate et bien faite pour mettre en valeur les qualités littéraires d'un écrivain.

Le but de l'auteur de la *Queste* étant de rendre sensibles des idées abstraites, c'est l'abstraction qui chez lui préexiste à la forme romanesque et la détermine. Les commentateurs mystiques de l'Écriture découvraient dans les choses concrètes des significations morales ; imbu de leur esprit, il applique leur méthode en *sens inverse*, il traduit ses idées morales en choses concrètes. Il va de l'intérieur à l'extérieur ; partant du monde moral, il recompose un univers sensible qui en sera le miroir. C'est son procédé constant de composition. Tous les épisodes du livre, et le livre lui-même dans son ensemble, sont ainsi construits : les éléments romanesques que nous avons énumérés plus haut y apparaissent, s'y mêlent et s'y déforment uniquement selon le progrès de l'idée, sans grand souci d'enchaînement ou de vraisemblance extérieure. C'est un peu la manière des paraboles évangéliques, où le sens final explique les détails par-

fois singuliers et disparates du récit <sup>1</sup> ; on pourrait assez justement définir le procédé de la *Queste* la *composition parabolique*. Montrons-en la mise en œuvre dans un épisode, pris au hasard comme exemple : la tentation de Perceval.

*La composition parabolique.* — On a vu que Perceval, le « nice », personifie ceux des élus dont la sainteté est faite d'innocence irraisonnée et de naïve pureté. De telles âmes ont aux yeux de Dieu un mérite particulier, mais elles sont plus exposées que d'autres aux ruses du démon ; leur enfantine candeur est pleine à la fois de grâces et de périls ; autour d'elles la lutte de Dieu et de Satan est plus vive, plus serrée qu'ailleurs. C'est ce que l'auteur de la *Queste* a voulu montrer dans la Tentation de Perceval. En langage abstrait, cette aventure signifie à peu près ceci : l'âme candide est une proie offerte au Démon et risque de se laisser conduire au mal sans s'en apercevoir ; mais Dieu l'aime, l'avertit, et finalement lui pardonne ses défaillances car elles sont sans malice. Voilà le thème moral et ses divers motifs ; voyons comment la « parabole » est faite.

Premier motif : la candeur donne prise au démon. Pour traduire cette idée en langage romanesque, il faut raconter une rencontre de Perceval et du démon ; et pour marquer la confiance trop candide de Perceval, on donnera au démon des apparences qui seraient suspectes à tout autre, mais où Perceval se laissera prendre. Les éléments nécessaires à ce récit foisonnent dans la littérature édifiante, dans les « diableries » usuelles : il n'y a qu'à y puiser. On représentera donc Perceval en grand embarras, manquant d'une chose essentielle à la poursuite de ses aventures, par exemple d'un cheval ; et son désespoir sera excessif <sup>2</sup> ; c'est l'occasion traditionnelle des interventions diaboliques : Satan aime à contrefaire le Sauveur. Il apparaîtra sous la forme féminine qui lui est coutumière et qui convient à un conte chevaleresque, et il offrira le cheval tant désiré. Le cheval justement est

1. Cf. par exemple, dans la parabole du Festin, la sévérité inattendue du maître pour le couvive qui n'est pas vêtu de robe de noce, et la forme, plus inadéquate encore à la fiction, que prend la colère du maître : « Jetez-le es tenebres extérieures, etc... ».

2. « Si a sigrant duel qu'il giete son escu et s'espee a terre et oste son helme... si plore et crie a halte vois... (Sommer, VI, 66). » Un peu avant (Sommer, p. 64), il a voulu se faire tuer par le valet qui lui avait refusé son cheval. L'épisode assez maladroit de ce valet et du chevalier n'a évidemment d'autre but que de préparer par diverses péripéties malheureuses le désespoir de Perceval.



souvent symbole d'enfer ; pour que celui-ci le soit plus complètement, on le dépeindra noir et hideux comme dans maint précédent <sup>1</sup>. Enfin le diable mettra à son offre la condition habituelle : Perceval devra s'engager à faire ce qu'il lui demandera. L'imprudent acceptera tout ; il ne se déliera ni de la forme féminine, qui si souvent déguise le Tentateur, ni de l'équivoque, ni du cheval monstrueux. Ainsi Perceval, avec sa candeur, sera dès la première rencontre trompé et en danger par le Malin.

Deuxième motif : Dieu dispute à Satan l'âme candide : aux séductions de l'enfer il oppose ses avertissements et ses douces exhortations. La transposition, c'est l'introduction de Dieu dans le récit, ce sont ses apparitions exactement contraires à celles du démon, c'est le parallélisme des discours trompeurs de l'Ennemi et des exhortations du Bon Pasteur, c'est enfin la représentation de la lutte du Ciel contre l'Enfer. Lieux communs du mysticisme s'il en fut, que ces oppositions symétriques de Dieu et de Satan. Pour les rendre, les symboles, les allégories viennent en foule sous la plume : le spectacle du monde, la Bible, l'Église et ses rites les fournissent à l'envi. Perceval assistera donc à une fantasmagorie contrastée : combat du Lion et du serpent, dispute de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, songes allégoriques qui l'avertiront en lui représentant par avance les épreuves qu'il va subir, visites réconfortantes de Jésus sous l'apparence naturelle d'un prêtre, conversations avec Satan déguisé en femme. Quelle conduite tiendra Perceval en cette épreuve ? Incertaine, nécessairement, et tiraillée entre le bien et le mal. Il faut que son âme soit en danger jusqu'au dénouement et que son imprudente naïveté lui soit tour à tour un mérite et une faiblesse. Il sera donc d'une piété exemplaire, et qui justifiera l'intérêt particulier que la Providence lui porte : ses prières seront des modèles exquis de confiance en Dieu et d'enfantine innocence ; il prendra à l'occasion le parti de Dieu dans le combat (le Lion et le Serpent), mais il se laissera aussi surprendre par le Tentateur.

Troisième motif : l'âme naïve se laisse mener jusqu'au bord du

1. V. ci-dessus (Symboles).

péché sans s'en apercevoir. C'est le thème du début, mais aggravé. On reprendra donc les circonstances de la première scène en les accentuant. Perceval sera de nouveau en grand embarras, pour que le démon puisse encore lui proposer de le sauver. Mais afin que l'embarras soit pire et la tentation plus forte, on aura placé Perceval en un lieu d'où il ne puisse absolument pas sortir par des moyens humains, et où il soit tout à fait sans ressources : dans une île sauvage. Mais la première scène était, nécessairement, située dans une forêt du royaume de Logres. (On se souvient que c'est là qu'a eu lieu la rencontre de Galaad qui précède immédiatement notre épisode.) Eh bien, à la fin de cette première scène, une galopade du cheval monstrueux, semblable à celles que content maints récits fabuleux, fera le changement de lieu indispensable. Le Tentateur reviendra lui offrir tout ce qui lui manque, vivres, boissons, vaisseau pour quitter le lieu horrible ; il aura de nouveau la charmante et redoutable apparence de la beauté féminine. Mais tandis que dans la première scène, prélude et esquisse de l'aventure, il ne demandait à Perceval qu'une promesse, il poussera plus loin cette fois, jusqu'à l'accomplissement du péché. Il y aura là à décrire une scène de séduction, de tentation charnelle ; mais afin de bien montrer que la faute de Perceval est d'imprudence plus que de luxure, on lui donnera l'excuse d'avoir été surpris et troublé par le vin : le vin, dangereux et sournois pourvoyeur de luxure, comme le montrent maints textes cisterciens <sup>1</sup>. Enfin il importera de rappeler au lecteur que toutes les particularités de cette scène, ivresse, débauche et tentation de la chair, ne sont qu'apparences ; que cette femme est en réalité Satan, et que le péché particulier où elle entraîne Perceval représente le Mal aux formes innombrables. Quelques détails symboliques introduits dans le récit en rétabliront la signification générale et révéleront dans l'aventure épique l'histoire éternelle de la perte. Ainsi la prétendue femme logera dans un pavillon rond comme le monde ; elle invitera Perceval à s'abriter du soleil, qui est Dieu, à goûter le repos et le sommeil, qui signifient la négligence de l'âme <sup>2</sup>, le

1. Cf. *supra*.

2. V. ci-dessus.

relâchement de l'effort vers le bien. Et cette mollesse n'est même le seul péché que Perceval, toujours innocent, commet tout à fait.

Quatrième motif et conclusion : mal. Dieu par sa faillance, parce qu'elle est humaine. C'est tout notre récit, quelque incident providentiel arrêtera Perceval au bord de l'abîme. Point n'est besoin ni d'intervention cosmique, le hasard le plus banal suffit. On supposera qu'il conque, par exemple, la poignée de l'épée, la croix de Pi l'idée de faire un signe de croix : exorcisme traditionnel, comme on sait, et qui détruit tout l'enchantement. Puis Perceval, revenu à lui, se repentira et se désolera avec la simplicité qui faillit le perdre. Il souffrira dans son âme et souffrir dans sa chair coupable, il se fera une grande blessure pénitence de héros, et d'enfant. Enfin, ce qui sera le plus méritoire et montrera mieux encore la pureté ingénue de son il confessera sa faute sans hésiter, à la personne même qui voulait la lui éviter, à ce doux conseiller, semblable à un prêtre, dont il a si mal suivi les avis. Il méritera ainsi sa grâce, la fin du récit le montrera reconnaissant dans son visiteur Jésus lui-même. Le Consolateur. Alors son séjour dans l'île symbolique devra prendre fin. Et quelle nouvelle demeure lui donner, sinon la demeure même de Dieu, l'Église ? Perceval s'embarque donc sur une nef

Voilà donc l'épisode achevé. D'ensemble il est assez bizarre. C'est une accumulation d'éléments disparates : allégories, symboles, apparitions divines et infernales, scènes d'orgie et honnêtes. Tout y semble fait pour déconcerter la raison. Dieu s'est successivement représenté par le Lion, par la couleur rouge, par la lumière du soleil, par un prêtre vêtu de blanc : le diable y est tour à tour cheval, serpent, vieille princesse déshéritée, jeune femme respirant la volupté. Et vingt autres étrangetés. Il semble que ce soient là les jeux d'une imagination déréglée : en réalité c'est un travail méthodique et savant. Ce conte est un assemblage de transpositions dont chacune, prise à part, rend avec exactitude des nuances de la pensée. Il faut les ramener à leur signification morale pour en découvrir l'enchaînement. L'auteur compose, si l'on peut dire, dans le plan abstrait, et traduit ensuite. Son invention romanesque est le reflet changeant, bariolé, d'une pensée religieuse ferme et logiquement développée.

Ce qui est vrai d'un épisode l'est du livre entier. Dans l'épisode les thèmes narratifs, descriptifs ne tiennent vraiment ensemble que par leur sens profond ; dans le roman les épisodes ont entre eux le même lien caché et souvent la même incohérence apparente. L'ensemble est composé de la même manière que chacune des parties dont il est fait : la *Queste* est une parabole faite de paraboles assemblées. On s'en convaincrait aisément en refaisant pour le tout l'étude que nous avons faite de la Tentation de Perceval. Nous nous bornerons ici à quelques remarques très générales.

Comme notre romancier symbolisait par la « quête » du saint Graal la recherche de Dieu, c'est-à-dire la grande aventure collective de l'humanité, et comme il résumait en quelques personnages typiques la diversité qu'une telle aventure fait paraître entre les hommes, le plan qui s'imposait à lui était d'écrire une série de biographies parallèles. La vie morale, l'effort vers Dieu, est chose essentiellement personnelle, individuelle ; puisque par hypothèse les héros de la *Queste* représentent les divers types de chrétiens, il fallait les décrire séparément et montrer chacun suivant sa propre voie, bonne ou mauvaise, dans la solitude de sa conscience. Aussi la *Queste* présente-t-elle le plus ordinairement un seul personnage à la fois. Mais pour que la comparaison des bons et des mauvais fût instructive, il fallait qu'elle fût en quelque sorte continuelle et que le lecteur ne perdît jamais personne de vue trop longtemps. De là la nécessité de passer fréquemment d'un héros à l'autre, de couper chacune des biographies en chapitres assez brefs. Enfin, quelle que soit l'infinie variété de la conduite humaine, elle aboutit à l'inévitable alternative du salut ou de la damnation ; Dieu rassemble finalement ceux dont les mérites se ressemblent. Aussi les destinées des élus, séparées pendant le temps des épreuves, doivent-elles se rejoindre au moment des récompenses, qui est la fin naturelle du livre. Ainsi la trame narrative de ce roman est faite de ces récits biographiques qui, pareils à des fils diversement colorés, forment tour à tour le dessin principal, puis se perdent, reparaissent, s'entrecroisent, et dont les plus brillants seuls se réunissent enfin pour former un dernier et magnifique motif. Ce mode de composition a été justement appelé le « principe de l'entrelace-

ment<sup>1</sup>. On le retrouve bien ailleurs que dans la *Queste* et le *Lancelot* proprement dit le pratique, ainsi que l'a démontré M. F. Lot, avec une rare maîtrise ; les récits interrompus instant y sont toujours exactement repris, la concordance de temps entre les aventures y est observée, et, malgré le désordre apparent du conte, ses retours en arrière, toutes ses complications, si bien faite pour égaler lecteurs et auteur, la chronologie y est parfaitement nette et sûre<sup>2</sup>. La manière dont *Queste* applique ce procédé de composition est toute différente et très particulière. L'examen de la *Queste* nous en donne un exemple. Suivons donc l'exemple de M. F. Lot et essayons, pour le *Lancelot* propre, essayons, en groupant les indications données par l'auteur lui-même, de reconstituer le calendrier de la *Queste*.

*Le Calendrier de la Queste*. I. — 1) Galaad est armé cheval à la Pentecôte ; le même jour se déroulent tous les événements : les annonciateurs, l'épée du perron, l'apparition de Galaad, le tournoi, le festin du Graal, le vœu de la Quête.

2) Le lendemain, lundi de la Pentecôte, la Quête est jurée, départ des chevaliers qui couchent au Chastel Vagan.

3) Mardi matin, séparation.

4) Après quatre jours sans aventure, Galaad arrive, le 5<sup>e</sup> jour à l'abbaye où est conservé l'Écu : c'est donc le samedi.

5) Le lendemain, 1<sup>er</sup> dimanche après la Pentecôte (l'auteur n'indique pas que c'est un dimanche), Galaad accomplit l'aventure de l'Écu et celle de la tombe d'où sortait une voix.

6) Lundi, Galaad arme chevalier Mélyant ; ils partent.

7) Mardi (à heure de prime), mésaventure de Mélyant ; ramené blessé par Galaad à une abbaye, il y reste trois jours.

8) Le vendredi (ou le jeudi si l'on compte le mardi ci-dessus dans les 3 jours), explication de l'aventure de Mélyant.

9) Le lendemain, samedi, départ de Galaad.

Deux semaines sont donc écoulées depuis le commencement de la Quête.

1. F. Lot, *Et. sur Lancelot*.

2. Et même ailleurs que dans les romans, par exemple dans Villehardouin, pour pas sortir de l'époque de la *Queste*.

3. F. Lot, *op. cit.*, chap. II.



A partir de ce point, les aventures de Galaad ne sont plus datées avec précision : suivons-les cependant.

10) Après avoir chevauché « mainte jornee » il arrive au Chastel as Puceles et en termine les aventures le même jour. Il part le lendemain.

11) Puis Galaad « chevauche tant par ses jornees » qu'il arrive à la Forêt Gaste, où il rencontre Perceval et Lancelot et les renverse tous deux. Sans rien ajouter au texte et en donnant aux expressions « mainte jornee », « par ses jornees », le sens le plus restreint, on peut conclure de ce qui précède que cette rencontre se produit au moins trois semaines après la Pentecôte.

## II. — Quittons maintenant Galaad pour Perceval.

1) Le soir de leur rencontre, Perceval, se séparant de Lancelot, couche chez une recluse. Ses entretiens avec elle remplissent la journée suivante, soit, depuis la rencontre de Galaad : 1 jour.

2) Le lendemain, chevauchée jusqu'à l'abbaye où est le roi Mordrain, soit encore 1 jour.

3) Il y couche, voit le lendemain matin le roi Mordrain et repart. Le même jour il est attaqué par 20 hommes armés et sauvé par Galaad qu'après diverses péripéties il doit encore renoncer à suivre. Ci : 1 jour.

4) Au cours de la nuit suivante commence la tentation de Perceval. Chevauchée fantastique ; Perceval, le matin se retrouve dans l'île sauvage ; combat du Lion et du Serpent ; la nuit vient, le héros s'endort auprès du Lion. 1 jour.

5) Le lendemain, arrivées successives de la nef blanche, puis de la nef noire ; le démon-femme ; défaillance de Perceval ; délivré par le signe de la croix, il passe le reste de la journée en prières. 1 jour.

6) Le jour suivant, retour de la nef blanche, explication de l'aventure, départ de Perceval sur la nef où Bohort doit le rejoindre. 1 jour.

En somme, les aventures de Perceval remplissent exactement six jours ; en y ajoutant les trois semaines au moins d'aventures de Galaad antérieures à leur rencontre, on trouve qu'au moment où Perceval s'embarque il s'est écoulé un minimum de quatre semaines environ depuis la Pentecôte.

III. — Voyons maintenant le journal de Bohort.

1) Il se met en quête, comme les autres, le mardi de La Pentecôte<sup>1</sup> ; rencontre, le même jour, un religieux qui lui impose une règle de vie ascétique.

2) Le lendemain : confession et communion de Bohort ; départ, vision du Pélican ; Bohort est hébergé chez la dame d'Arrière. Soit 1 jour.

3) Après une nuit pleine de songes, Bohort combat contre Priadan, puis s'en va, chevauche en forêt et est hébergé par une veuve. 1 jour.

4) Le lendemain, épisode de la tentation de Bohort, rencontre de Lyonel, de la pucelle enlevée qu'il délivre. Le faux monastère des diables-femmes. Bohort va passer la nuit dans une abbaye blanche. 1 jour.

5) Bohort apprend de l'abbé la signification de ses aventures, puis part, et arrive le soir chez une veuve. 1 jour.

6) Le lendemain, rencontre de Lyonel, scène de massacre arrêtée par l'intervention divine au moment où Bohort allait frapper son frère.

La voix divine lui enjoint de partir sans délai vers la mer où Perceval l'attend. Bohort saute à cheval, court tout le jour, arrive le soir à une abbaye ; il y est à peine couché que la voix divine le réveille et le jette encore, en pleine nuit, sur la route de la mer. Il est si pressé qu'il saute par une brèche du mur plutôt que de se faire ouvrir la porte. Précipitation inutile et peine perdue. Bohort pouvait tranquillement achever son somme, et faire même une retraite en la bonne abbaye. Car la voix divine s'est trompée, et Perceval ne l'attend point au rivage. Il n'y a que cinq jours que Bohort a quitté le Chastel Vagan et les compagnons de la Table Ronde ; et nous ne sommes qu'au soir

1. Ce point de départ, à première vue, semble prêter à la discussion. Le récit des aventures de Bohort commence en effet par cette mention assez singulière : « Quant B. se fu partis de Lancelot si come li contes a devisé... » ; certains manuscrits portent « des ses compagnons et de L. » et l'on pourrait d'abord se demander si l'auteur se réfère au départ général de la Table Ronde ou à quelque épisode omis par les mss. Mais le contexte ne laisse aucun doute : la première rencontre que fait Bohort après cette phrase est celle d'un religieux qui lui expose le sens de la quête et la nécessité de la commencer par une bonne confession, sur quoi Bohort lui demande de le confesser, preuve que c'est bien le début de sa quête, sa première aventure depuis le départ de Camaalot.

du premier dimanche après la Pentecôte. Cependant que Bohort se hâte vers la rive déserte, Galaad dort dans l'abbaye où il vient de conquérir son Écu merveilleux. Demain il armera chevalier Mélyant ; et des jours et des jours passeront avant qu'il prenne le château des Pucelles, et d'autres jours encore avant qu'il rencontre Perceval dans cette joute qui est comme une borne milliaire plantée au croisement de leurs destinées. Et il faudra encore six jours ensuite à Perceval pour sortir de l'îlot de la Tentation... En vérité Bohort pouvait tranquillement achever son somme, car la jolie nef de Perceval, si vite qu'elle vole sur les eaux avec ses voiles de soie, ne passera que dans trois semaines.

Ce n'est pas une inadvertance unique. En continuant de relever les journées des héros, on trouverait que Perceval et Bohort sont à peine réunis sur la nef qu'ils sont rejoints par Galaad <sup>1</sup>. Depuis qu'on l'a perdu de vue, Galaad a erré « mainte jornee », terminé « mainte aventure... », dont li contes ne fet mie mencion, por ce que « trop i eust a fere, s'il volsist chascune dire par soi » ; il a chevauché « grant piece » par la Forêt Gaste et le royaume de Logres, « en « toz les leuz ou il oi parler qu'il eust aventure ». Et pourtant il y a quatre ou cinq jours, tout au plus, que Perceval l'a quitté <sup>2</sup> ! Si l'on s'attache aux aventures de Lancelot, on y retrouve les mêmes erreurs, les mêmes contradictions. En somme toutes les fois que des personnages de la *Queste* se rencontrent, c'est au mépris de la chronologie,

Qu'est-ce à dire ? Concluons-nous à l'inhabileté de l'auteur, à une inattention absurde ? Mais il a donné, par ailleurs, trop de preuves de talent pour qu'une telle opinion paraisse probable. De plus, la façon dont il divise la vie de chacun de ses personnages, pris à part, ne choque jamais la vraisemblance : les matins, les soirs, les jours, les nuits se succèdent dans son livre en une alternance soigneuse et à chaque journée ne sont affectés que des événements qui y peuvent tenir. On a pu le constater dans nos décomptes. Nul doute que, s'il y eût vraiment tenu, il n'eût trouvé dans la souplesse et la plasticité de son sujet, si peu

1. Perceval dit avoir été averti par le prud'homme, dans l'île, « qu'il ne demoreroit mie grantment que je vos auroie en ma compaignie ».

2. Depuis le moment où Galaad l'a sauvé des vingt hommes armés ; sa tentation commence la nuit suivante, et ne dure que trois jours, comme on a vu ci-dessus.

astreint aux lois ordinaires du réel, les moyens d'établir la concordance des temps continuellement exacte.

Il faut donc chercher ailleurs le principe de l'ordonnement d'ensemble de la *Queste* : il n'y a pas ici de « procédé chronologique », Et si nos calculs nous démontrent que Perceval et Bohort, par exemple, ne doivent pas se rencontrer, ne valent rien, en dépit de l'arithmétique. Mais plutôt que le vain compte des journées, l'état de conscience.

Quand Perceval s'embarque sur la nef blanche pour aller subir une épreuve qui résume en quelques semaines la périlleuse destinée des âmes naïves, il a triomphé de la tentation du malin. « Perceval, tu as vaincu et es garzi ! » lui dit la voix divine. Désormais un juste, prêt pour des aventures qui lui valent de grandes récompenses. Aussi, dès ce moment, sa réunion avec les autres élus, Galaad et Bohort, lui est-elle annoncée. Et quand Bohort rejoint Perceval à bord de la nef, il vient lui aussi à son tour subir la grande épreuve décisive ; il vient lui aussi être vaincu par le malin, per aux tentations que le Démon a successivement opposées à son esprit, à son cœur, à son corps ; lui aussi, désormais un juste digne des récompenses suprêmes, arrive au même point que Perceval sur la nef blanche. Ici leurs destinées se rejoignent « en esprit et en chair ». Et c'est là que se pose la question : la rencontre des deux héros se fait-elle ? La porte alors que les temps terrestres semblent s'opposer à la rencontre ? Si le monde matériel n'est que le signe des réalités morales, Bohort doit à ce moment, sans nul délai, retrouver Perceval sur la blanche nef de Dieu.

Toutes les circonstances de la *Queste* que la chronologie damne se justifient de la même façon, du point de vue de l'ordonnement. Ainsi se manifeste le procédé de composition de l'auteur ; il ordonne et combine ses épisodes non selon leur forme narrative, selon leur signification morale. Ce ne sont pas des fragments « chroniques » qu'il enchevêtre, mais des idées qu'il groupe. L'ensemble du livre est comme chacun des épisodes : il se justifie par le fond.

1. Sommer, VI, 82.

2. Je reprends à dessein ce mot de M. F. Lot qui, appliqué au *Lancelot*, n'est pas tout à fait juste et ne l'est point ici.

*Le plan d'ensemble.* — Considérée de cette manière, la *Queste* apparaît d'une belle et simple ordonnance. Au lieu d'une multitude d'aventures individuelles, laborieusement entrelacées, elle offre trois grands ensembles qu'on pourrait intituler : le *Départ*, les *Épreuves*, les *Récompenses*.

La première partie, prélude magnifique plutôt que début véritable de l'action, c'est l'introduction de la nouvelle aventure allégorique dans le monde romanesque ; ce sont les *annonciations*, les préparations, l'attente universelle d'événements miraculeux ; puis l'apparition de Galaad, celle du « saint Vessel » et la « *croisade* » du Graal ; et c'est la fin des grandeurs mondaines, la dispersion de la Table Ronde et l'irrémissible douleur d'Artus. (Du commencement à la dislocation <sup>1</sup>.)

La deuxième partie, ce sont les *épreuves* que chacun subit isolément sur la voie « âpre et glorieuse », les chutes irrémissibles, les défaillances, les conversions, les triomphes. Gauvain, Lancelot, Perceval, Bohort y donnent la mesure de leur mérite ; Galaad y révèle sa sainteté exemplaire et sa mission divine. A la fin de cette partie tous les personnages sont définis, classés ; les mauvais éliminés du récit et les élus sur le point d'être réunis <sup>2</sup>. C'est de beaucoup la plus développée, — elle contient les trois cinquièmes de l'ouvrage — et à juste titre ; car c'est elle qui renferme le plus d'enseignements ; conçue comme une image réduite de la vie terrestre et de ses tribulations, elle endoctrine par l'exemple, à la manière des récits hagiographiques et des paraboles <sup>3</sup>.

La troisième partie expose les *récompenses* réservées aux élus. La fiction traditionnelle du Graal ne comportait qu'une conclusion, la conquête du Vase par un seul héros. L'auteur l'a transformée, multipliée, diversifiée, pour la mettre d'accord avec son interprétation religieuse et pour y faire participer ses héros inégaux. La troisième partie n'est faite pour ainsi dire que des variations de ce thème final. C'est d'abord la consécration de Galaad,

1. Ch. I de l'éd. Furnivall. Sommer, pp. 1-40.

2. Sauf une exception, l'apparition d'Hector à la porte de Corbenic. Encore figure-t-il là moins pour lui-même que pour éclairer le rôle de Lancelot, pour lui faire antithèse et pour montrer en lui quelque reste de faiblesse humaine.

3. Furnivall, ch. II, III, IV, V, VI, VII, VIII et les 3 premières pages du ch. IX. Sommer, p. 20-142.



nouveau Messie, à laquelle Perceval et Bohort ont le privilège d'assister, sur la nef de Salomon. Puis ce sont les trois grandes scènes de l'office du Graal, analogues et pourtant soigneusement graduées. La première est la récompense de Lancelot, incomplète comme sa vertu, à demi douteuse entre le rêve et la réalité. La seconde a pour assistants les trois élus, Bohort, Perceval, Galaad. Tous trois y voient le mystère de la Transubstantiation réalisé. C'est un grand miracle, mais qui n'est point inédit, et dont on a eu des exemples authentiques. De plus il est la récompense commune des trois héros et ne fait point de différence entre eux. La troisième liturgie du Graal est la récompense particulière et sublime de Galaad. Elle répète exactement la seconde mais dans des conditions infiniment plus idéalisées. C'est dans la cité sainte, où Galaad est roi ; et les mystères que contemple le héros sont tels que nul homme ne peut les décrire. Il meurt dans cette exaltation. Il n'y a plus de place après cette scène suprême que pour un épilogue indiquant en quelques lignes le sort de Perceval et de Bohort.

Telle est la composition d'ensemble de la *Queste* : dominée, dirigée uniquement par l'intention morale. C'est un plan didactique et nullement narratif. Cette préoccupation d'enseignement, cette manière d'enfermer en de larges et symétriques synthèses les jeux complexes de l'imagination et de l'érudition, sont tout à fait caractéristiques de l'esprit de ce temps. On en a noté l'action dans les arts mieux que partout ailleurs. La *Queste* est ordonnée comme la décoration d'un édifice religieux. Elle ressemble à ces grandes verrières de Chartres dont les multiples médaillons ne font qu'un seul sujet ; dissemblables en apparence, tous les motifs ont au fond la même signification, comme ils ont les mêmes couleurs : ce sont les nuances d'une seule idée ; pour l'esprit comme pour le regard, leur diversité se fond en une riche unité et leur enseignement est harmonieux comme leur lumière.

*La narration, le procédé de surprise.* — Si préoccupé qu'ait été l'auteur du plan didactique de son livre, il n'en pouvait tout à fait négliger l'agencement narratif. On a vu que son habitude constante d'enchaîner ses développements par leur sens moral plutôt que par leur forme romanesque amenait assez fréquem-

ment dans le récit une certaine instabilité et incohérence extérieure. C'était l'inconvénient inévitable du système, encore aggravé par l'étonnante variété et hétérogénéité de la « matière romanesque » qu'utilisait notre auteur. Loin de chercher à l'atténuer, il a manifestement tâché d'en tirer parti : il en fait un élément de surprise et d'intérêt.

Jamais, soit qu'il raconte un fait allégorique, une rencontre symbolique, ou même la simple apparition de quelque personne surnaturelle, il ne fait d'emblée un récit explicite. Systématiquement il présente d'abord les choses sous leur apparence terrestre, qui est généralement inattendue, surprenante, souvent prodigieuse. Veut-il dire, par exemple, qu'après la mort de Galaad Dieu remporta au ciel le saint Graal : il décrit l'étrange apparition d'une Main. Raconte-t-il l'apparition à Perceval du Bon Pasteur, c'est « .i. home revestu de sorpeliz et d'aube en « semblance de prestre... etc. ». Même le miracle de la Transsubstantiation est présenté de cette manière : les personnes divines sont des « hommes », des « enfants » survenant miraculeusement. A plus forte raison le sont aussi les événements où un sens mystique est caché sous des symboles tirés de l'ordinaire réalité terrestre. Ce procédé répété sans relâche entretient la curiosité du lecteur, en étonnant d'abord sa raison ; il répand dans le livre un merveilleux assez particulier. Essayons de retrouver l'état d'esprit des lecteurs contemporains de l'auteur. Pour eux ce qui dans la *Queste* était vraiment fabuleux, ce n'était pas les interventions de personnages surnaturels, le Ciel et l'Enfer se rencontrant constamment sur la terre ; ils étaient habitués à ce merveilleux-là, qui remplissait tous les contes hagiographiques ; et ils en connaissaient tant d'exemples authentiques ou tenus pour tels, que les imitations fictives qu'ils en trouvaient dans la *Queste* ne pouvaient avoir pour eux qu'un intérêt diminué. Ce qui donnait à ce pieux récit l'attrait tout nouveau des contes fantastiques à la manière bretonne, c'était ce surgissement incessant d'événements que rien en apparence ne faisait prévoir, cette succession de phénomènes discontinus et par là, semblait-il, inexplicables. Rien dans ce monde aventureux ne paraissait obéir à la logique banale de la réalité ; lumières soudaines au fond des chapelles ruinées, processions étranges un

instant déroulées aux carrefours des bois nocturnes, offertes divins au fond des palais déserts, châteaux en fête, se dressant devant le voyageur lassé, enchantement bien qu'en ment dissimulé par un signe de croix, nefs qui s'abîment, tours qui s'érodent, l'esprit s'émerveillait de cette perpétuelle déroute du sens commun.

*La glose.* — Déroute d'ailleurs passagère, car la *Que te ne* contait pas pour le seul plaisir du conte, découvrir bientôt le sens spirituel de ses récits, et partant leur logique cachée. Elle ne non plonge dans l'incohérence que pour nous en tirer et pour substituer aux apparitions séduisantes de la fable la réalité d'un enseignement profitable. C'est là une des caractéristiques de la *Queste* les plus originales et par certain côté les plus fâcheuses. Si l'auteur a donné à son ouvrage d'édification la forme du roman, c'est qu'il voulait s'adresser à d'autres lecteurs que des cleres. Mais des cleres seuls pouvaient démêler d'eux-mêmes le sens de tant d'allégories et de symboles accumulés ; et encore leur eût-il fallu autant d'érudition et de subtilité qu'à l'auteur lui-même. Quant aux laïcs, lecteurs ordinaires des romans, il fallait, pour être compris d'eux, leur parler un langage plus familier. L'auteur s'acquitte de cette nécessité en faisant suivre chaque épisode d'une explication détaillée. Régulièrement, après avoir donné à sa narration le tour le plus merveilleux possible, il s'applique à en dégager la plus claire leçon : il met à dissiper les obscurités de sa fiction autant de soin qu'à les assembler. Il analyse les événements, interprète chaque circonstance, explique chaque symbole. C'est une véritable glose du roman, tout à fait analogue à celle que le Moyen Age écrivit en marge des Livres saints.

Mais il y avait là une nouvelle et grave difficulté. A faire suivre ainsi tout épisode romanesque d'un commentaire moral, il risquait de tuer l'intérêt, lassé par la monotonie de ces interruptions du récit : il risquait même de rendre le lecteur rebelle à ses fictions toujours trop expliquées ; par crainte de l'obscurité, il courait un danger plus redoutable encore pour un romancier : l'ennui.

Il s'en est certainement rendu compte, car il a cherché à y échapper de deux manières. D'abord en donnant à son commentaire un tour narratif et en l'introduisant dans la texture

même du récit. Ce n'est pas l'auteur qui explique aux lecteurs le sens des aventures qu'ils viennent de lire ; ce sont les personnages du roman qui, étonnés de ce qui leur est advenu, se le font expliquer par des sages ; ainsi le commentaire devient, du moins théoriquement, comme une espèce d'épilogue naturel de chaque aventure. Bien plus, mis sous la forme d'une conversation entre un ecclésiastique et un fidèle, il prend facilement le genre de l'éloquence religieuse, et permet à l'auteur de mêler à son récit des essais de sermons. Par ce moyen la glose, au lieu d'être une gêne forcée, devient un motif littéraire intéressant.

Mais un tel procédé n'était heureux qu'à condition de ne pas être repris mécaniquement à chaque occasion ; sans quoi il eût eu les mêmes inconvénients qu'il devait éviter. Aussi l'auteur de la *Queste* a-t-il eu recours à un second moyen, qui fut la suppression du commentaire le plus souvent possible. Il n'a pas cru devoir toujours tout expliquer. A y bien regarder, on constate qu'il n'y a de gloses que dans la deuxième partie du roman, qui est consacrée aux épreuves. Et elles ne portent que sur les circonstances décisives qui classent les personnages : glose de la recluse montrant en Galaad un nouveau Christ, gloses des ermites expliquant les étapes de la conversion de Lancelot, les épreuves de Perceval, de Bohort, la damnation de Gauvain, etc... La mise en scène symbolique, les descriptions de lieux, et tous les détails où s'est complu l'érudition mystique de l'auteur, restent en dehors de ces explications. Enfin, dans la troisième partie, aucune glose ne vient plus interrompre le récit. Arrivé à ce point, l'auteur estima sans doute que le sens de son livre était désormais assez clair pour qu'on en comprît sans aide les conclusions. Peut-être aussi eût-il eu quelque scrupule à dévoiler tout à fait la hardiesse de ces derniers épisodes, où il donne une apparence profane à des choses sacrées. Quoi qu'il en soit, félicitons-nous qu'il n'ait pas gâté en pédagogue ce qu'il avait composé en artiste et que les plus beaux de ses contes, la Nef de Salomon, la Divine Liturgie du Graal, la Cité de Sarras, aient gardé quelque poétique mystère.

On ne saurait donc nier que l'auteur de la *Queste* ait fait preuve, dans le difficile agencement de son livre, d'assez de goût et d'adresse. A-t-il vraiment évité les obstacles qu'il avait reconnus ?



J'en oserais le soutenir. Il n'a pas atteint la parfaite clarté, peut-être, car la pensée maîtresse de son livre ne fut bien comprise ni de ses contemporains, ni de ses modernes. De dire s'il a réussi à éviter l'enroulement, c'est à chacun. Au vrai, pour en juger objectivement, il faudrait remettre dans l'état d'esprit des premiers lecteurs, retrouver leur goût, leur ingénuité. Aujourd'hui nous pouvons trouver fatidique cette alternance du conte et de la gloce, et cette kyrielle d'ermîtes discoureurs qui font repasser sous nos yeux les aventures des personnages pour en ôter toute l'étrangeté ; nous pouvons finalement ne plus nous prêter à des fictions dont nous savons trop qu'elles vont se résoudre en exemples, et conclure que le catéchisme tue la légende. Mais les hommes du XIII<sup>e</sup> siècle pensaient-ils de même ? Leurs imaginations moins blasées n'étaient-elles pas plus dociles ? Habitues aux transpositions mystiques, il leur semblait certainement plus naturel qu'à nous que de belles histoires eussent un sens religieux, et elles ne leur en paraissaient pas moins belles : la Bible n'était-elle pas ainsi accommodée ? Et les plus lettrés goûtaient sans doute un plaisir, que nous ne connaissons plus, à la subtile découverte du sens secret des choses.

*La description.* — Tout, dans la *Queste*, est subordonné à l'intention morale, et en particulier la description des choses matérielles. Quand il s'agit d'une scène symbolique, l'auteur note avec soin tous les détails qui serviront à l'interprétation morale et néglige le reste. Qu'on se souvienne par exemple de l'épreuve de Perceval : la couleur du cheval-démon, celle des deux nefs, le costume du prêtre, sont précisés ; mais par contre, l'île sauvage, le lion, le serpent, sont seulement indiqués d'un trait schématique ; peu importe à l'auteur les particularités de ces choses : il suffit à son intention que ce soient une île sauvage, un lion, un serpent <sup>1</sup>. Dans les passages purement romanesques, c'est-à-dire amenés seulement par la fiction chevaleresque du livre, ou quand l'événement a par lui-même sa pleine signification, les descrip-

1. Noter aussi l'habileté de la description du miracle de la transsubstantiation, où l'auteur a trouvé moyen de faire un tableau sans entrer dans des détails concrets qui eussent été antiesthétiques : description morale, si on peut dire.



tions sont plus pauvres encore. Ainsi, dans les récits de combats, pourtant assez nombreux, il n'y a pour ainsi dire pas un trait un peu particulier, caractéristique. C'est partout le même poncif, remarquable surtout dans les combats de Galaad. Comparons par exemple, les batailles du héros contre les Sept du château des Pucelles, contre les Vingt qui avaient attaqué Perceval, et enfin dans le tournoi où il blesse Gauvain.

1) Sommer, VI, 35.

Si lor lesse corre le glaive  
ataigne et fiert le premier  
si durement qu'il le porte à  
terre et a poi qu'il ne li a le  
brisié. Et li autre !  
tut ensamble sur  
eü, mes de la seïe ne le  
puent remuer. A cel en-  
contrer furent totes lances  
brisiées et si en ot Galaad  
abatus.III. de son glaive.  
Et il met la main a l'espee  
et cort sus a cels qui de-  
vant lui estoient, et cil ausi  
a lui. Si comence entre eus  
la mellee granz et peril-  
lose... si le trovent de tel  
force et de tel vistece qu'ils  
ne cuident mie qu'il soit  
bons terriens...

2) Sommer, VI, 63.

Si se fiert entreus le  
premier qu'il rencontre si  
durement qu'il le porte a  
terre. Puis met la main a  
l'espee quant il a le glaive  
brisié. Si point a mont et  
a val et fiert les uns et les  
autres si merveillement  
qu'il n'en ataint nul a droit  
cop qu'il nel jace voler a  
terre. Si le fet si bien en poi  
d'ore as grans cous qu'il  
lor done et a la vistece dont  
il est plains qu'il n'i a si  
hardi qui a cop l'ost atain-  
dre, ainz s'en vont fuiant  
li uns ça et li autres là.

3) Sommer, VI, 140.

Si besse le glaive et fiert  
le cheval des esperons, et  
fiert le premier qu'il en-  
contre si durement qu'il le  
fet voler a terre, et li glaives  
vole en pieces. Et il met la  
main a l'espee come cil qui  
bien s'en sot aidier, et se  
fiert là ou il voit la grei-  
gnor presse et comence a  
abatre chevaliers et che-  
vaus...

Même suite de mouvements, même absence de pittoresque, mêmes expressions : c'est, avec quelques légères variantes de style, exactement la même page que l'auteur refait à chaque occasion : description abstraite, théorique, faite pour l'esprit et non pour les yeux, destinée à faire comprendre une idée et non à suggérer des impressions.

La réalité matérielle est absente de ce livre ; les personnages y flottent dans un décor étrange, impossible, et qui ne parle guère à la sensibilité ; les formes et les couleurs s'y dissolvent en abstractions ; à peine si, de temps en temps, quelque une, un peu plus consistante, donne un instant l'illusion de la réalité : ainsi la jolie esquisse, d'une antithèse si romantique, de Lancelot errant exploré au milieu de l'allégresse matinale des bois. C'est peut-être le charme le plus singulier de la *Queste* que l'esprit y soit continuellement suspendu entre l'invraisemblable et l'abstrait.

Mais les choses de l'esprit, les mouvements de l'âme, ont ici toute la précision qui manque aux choses matérielles.

Le monde des idées est le seul qui existe vraiment et qui soit décrit dans la *Queste*. Parce qu'il cherchant l'intérêt et les effets de surprise et qu'il tenait, comme on l'a vu, à joindre ses scènes symboliques de la manière la moins compréhensible l'auteur était amené à donner d'abord à ses personnages, en face de toutes leurs aventures, le même étonnement qu'il voulait inspirer à ses lecteurs. Invariablement, au début de chaque scène, les fous, les saints que les impies, ils commencent par ne pas comprendre à ce qui leur arrive, et quand ensuite ils ont l'homme qui doit le leur expliquer, ils lui posent de lourdes questions qui permettent à l'auteur de nous démontrer sa maîtrise de son érudition mystique <sup>1</sup>. Cette gaucherie conventionnelle est acceptable quand il s'agit d'un Gahmuret ou d'un Lancelot, oublieux des choses de la religion, ou même du trop naïf Perceval, ne cadre guère avec la sagesse avertie d'un Bohort, moins encore avec la perfection d'un Galaad. Mais à part cette réserve, les sentiments des personnages sont partout détaillés avec justesse et finement adaptés au caractère fondamental qui leur a été prêté. Que l'on compare, par exemple, les attitudes de Perceval et de Bohort dans la tentation : elles sont minutieusement analysées et différenciées <sup>2</sup>.

Mais le chef-d'œuvre psychologique de la *Queste*, c'est le rôle de Lancelot tout entier, et surtout sa conversion. Après une scène douteuse où il ne sait s'il a vu vérité ou songe il se rend compte que sa réprobation est réelle. Et voici par quels sentiments l'auteur le fait alors passer.

1) D'abord la douleur, le « duel », puis le ressouvenir amer de sa mauvaise vie : « Car tout ades ai demoré en luxure en en la « vilté de cest monde habite plus que uns entres ». Finalement, au matin, le chant des oiseaux, qui jadis le réjouissaient, lui font mesurer la différence du bonheur d'autrefois à la déchéance présente ; sa douleur devient du désespoir : « Si ne cuide jamais « venir en tel point ou il poist trover chose qui sa joie li rende ».

2) Aussi se hâte-t-il vers l'église, refuge des désespérés. Son repentir prend la forme religieuse : il « bat sa colpe et crie merci à

1. Voir par exemple à ce sujet l'entretien de Lancelot avec le premier ermite.

2. Voir plus haut l'étude des deux personnages.

« N. S. des males nevres qu'il ot fetes... », il demande conseil à un prêtre.

3) C'est la scène de la confession. Le prêtre commence par lui exposer la sévérité de Dieu pour ceux qui auront mal usé de ses dons. Lancelot comprend et reconnaît spontanément qu'il est de ceux-là. Le prêtre alors, changeant de ton et plaçant l'espérance auprès de la crainte, lui parle de la miséricorde divine, toujours offerte aux confessions sincères. « Sachiez qu'il ne vos « refusera pas, se vos vos offrez a lui en tele maniere com je vos di, « de vraie confession de bouche et de repentance de cuer. » Damnation ou confession : Lancelot est pris dans le grand dilemme de la religion : comme les dernières paroles du prêtre ont été de douceur et d'espoir, il voudrait se confesser, mais il n'ose : son péché est trop ancien, trop habituel, trop secret. Son silence, un soupir « del parfont del cuer », expriment son embarras. Il faut encore d'adroites exhortations du prêtre, de « bones paroles et « bons essamples » pour qu'il se décide. Et sa confession, toute fervente qu'elle soit, n'est point un plat et banal désaveu de sa vie passée : elle en rappelle au contraire la beauté, la séduction, en même temps qu'elle en reconnaît l'impiété. Les deux thèmes s'y succèdent, inégalement développés : la grâce et la noblesse de l'amour courtois, créateur de beauté et de prouesse, maître du monde, y est exprimée avec une ampleur encore admirative malgré tout, mais la condamnation de cet amour par la religion y est avouée à la fin, brièvement et comme honteusement. On sent là qu'il faudra encore à Lancelot bien des admonestations, qu'il aura bien des progrès à faire, pour se déprendre tout à fait du beau rêve d'amour idéaliste. Tout cela est d'une vérité minutieuse et pénétrante.

La religion connaît bien le cœur humain ; les prédicateurs, les confesseurs, les abbés, tous ceux qui ont charge d'âmes, sont habiles à découvrir les secrets des consciences. Ils ont aimé à mettre leur science sous la forme de théories assez pédantes, mais derrière leurs abstractions il y a des vues justes et fines sur l'homme. Cet excellent passage de la *Queste*, on l'a vu, porte le reflet d'écrits scolastiques ; il n'en est pas moins tout rempli de vérité humaine. Par des pages de ce genre, la *Queste* inaugure vraiment en France le roman psychologique.

*L'art oratoire.* — On a vu plus haut que pour fonder d'un récit ses explications symbolique, notre romancier lui a donné la forme du dialogue, et même de l'honnête. Il a même introduit dans le roman des échantillons de son art oratoire, qui sont loin d'être sans valeur. Les plus intéressants sont, au contredit, ceux dont Lancelot fournit l'occasion. Examinons-les en détail.

Le premier discours adressé à Lancelot, bien qu'il ait été soigneusement adapté à cet auditeur, a une portée générale : il constitue un véritable *Sermon sur la confession*. En voici le plan qui est très net :

- 1) Lancelot a reçu de Dieu de grands et magnifiques dons ; il doit les consacrer au service de Dieu.
- 2) Exemple évangélique, la parabole des « besants », Dieu redoutable au mauvais serviteur. Mais le thème complémental : Dieu miséricordieux au pécheur repentant, est brièvement annoncé à la fin. — Ici, dans une interruption destinée à rompre la monotonie du développement et à garder à la scène l'apparence d'un dialogue, Lancelot reconnaît qu'il est le mauvais serviteur de l'Évangile.
- 3) Dieu miséricordieux ; exemple tiré du Crucifié.
- 4) Conclusion ; exhortation à se confesser, caractères et effet de la bonne confession.

Composition remarquable de simplicité et d'harmonie. Le sermon est fait de deux parties symétriques, que sépare l'interruption de Lancelot ; la première traite de la sévérité de Dieu et la seconde de sa miséricorde. Toutes deux sont construites de la même manière, avec un exposé dogmatique et un exemple ; mais dans la première partie l'exemple est un texte de l'Évangile ; dans la seconde, c'est l'interprétation assez touchante de la figure du Crucifié, qui a « estenduz ses braz por « recevoir chascun pecheor ». Composition habile et persuasive aussi. Car l'exorde, en rappelant à Lancelot ses belles qualités, fait sortir le blâme de l'éloge même, et prend Lancelot, pour ainsi parler, par la douceur. Puis, des deux alternatives proposées au choix du pécheur, la damnation ou le pardon, c'est la plus douce qui est savamment présentée la dernière et qui amène la conclusion du discours. Ajoutons encore que le texte évangélique

est parfaitement choisi pour la circonstance et que le mouvement final, qui prend à témoin le crucifix, a de la grandeur et du pathétique. Composition, choix des arguments, ornements du discours, émotion, persuasion, il y a là tout ce qui constitue l'art oratoire de tous les temps. Avec un peu plus de concision dans le style, de sûreté dans le maniement de la période, ce petit sermon serait un modèle d'éloquence déjà classique.

Le second sermon à Lancelot n'est guère moins remarquable. Il ne s'agit plus ici d'amener un pécheur à confession, mais de l'engager à persévérer dans son effort vers le bien. On n'a pas oublié que c'est à la suite de cette exhortation que Lancelot prononce ce qu'on peut appeler son vœu. Ce morceau pourrait s'intituler *Sermon sur la pénitence*. Il se décompose de la manière suivante :

1) Exorde. Lancelot (le pécheur de conversion récente) ne peut encore actuellement voir Dieu, mais la grâce divine revient vite à qui fait pénitence.

2) Rappel de la vie antérieure de Lancelot.

a) Son enfance pieuse, ses vertus.

b) Son changement, sa chute ; la luxure, l'orgueil, puis tous les vices remplacent en lui les vertus.

3) Son abaissement présent. Le peu de bien qui restait en lui lui a donné la grandeur mondaine, mais ne suffit pas pour le service de Dieu ; ses récentes infortunes.

4) Mais la miséricorde divine lui est toujours offerte ; pouvoir de la pénitence.

5) Exemple évangélique : la parabole du festin.

6) Conclusion : application de la parabole.

On retrouve dans ce discours le même sens de la composition et la même habileté que dans le premier. L'exorde annonce deux idées, qui seront en effet les deux thèmes du développement ; l'indignité présente de Lancelot, due à sa longue vie pécheresse, et la possibilité pour lui de rentrer en grâce. La première partie est de beaucoup la plus amplement traitée ; l'énumération des vertus de Lancelot, le récit de sa chute, sont des morceaux minutieux d'analyse morale et psychologique. Là est évidemment l'intérêt principal du sermon : il s'agit d'amener Lancelot à se déprendre de sa vie passée, à y renoncer définitivement : il



faut donc la lui dépeindre et interpréter de façon frappante. Mais, comme dans le premier discours, la fin est un encouragement ; aux perditions de l'enfer, aux hontes du péché que le prédicateur a rappelées, elle oppose la bonté infinie du Dieu de l'Évangile. Le discours est nourri d'érudition<sup>1</sup> et pourtant il ne se perd pas en digressions : la démonstration se poursuit clairement, d'un ton soutenu et qui évite la monotonie en mêlant parfois la narration à l'exposé didactique. Enfin l'orateur, cette fois encore, ajoute à son éloquence l'autorité de l'Écriture, et incorpore à son discours une parabole.

Comparés aux productions contemporaines de l'éloquence religieuse, ces deux sermons nous apparaissent d'une rare valeur. Le recours à l'Écriture, la tendance à transformer l'homélie en un commentaire appliqué plus ou moins justement à un cas particulier, ce sont là choses communes au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Mais la plupart des sermons sont gâtés par l'abus des figures, des déformations symbolistes de la pensée, et surtout par la manie de la citation, du centon, qui les éparpille en digressions<sup>3</sup>. Il y a loin de leur verbosité pédante et pesante à l'art d'être simple, familier et persuasif des sermons de la *Queste*. Notre auteur pouvait à juste titre avoir la coquetterie d'introduire dans son roman des échantillons de son éloquence : il mérite une place éminente parmi les orateurs sacrés de son temps.

*Les traductions de la Bible.* — Les sermons de la *Queste* doivent une grande part de leur force persuasive — et de leur intérêt littéraire — aux traductions de la Bible qui y sont insérées. Ils nous conduisent ainsi à considérer cet aspect curieux du talent de notre auteur. C'était encore une nouveauté assez hardie que de mettre la Bible en français : l'Église, comme on sait, y était peu favorable et y soupçonnait volontiers l'hérésie. La grande entreprise de traduction du XIII<sup>e</sup> siècle, qui nous a laissé de si remarquables monuments, paraît postérieure à la *Queste*. On conçoit donc qu'un écrivain ait pu voir dans la translation en

1. Citation de la parabole du Pharisien et du Publicain, souvenir du passage de saint Benoît sur l'humilité.

2. Cf. Lecoy de la Marche, *Chaire franq. XIII<sup>e</sup> s.*, passim.

3. Cf. notamment les sermons (latins) de saint Bernard sur le *Cantique des Cantiques* (*Patrol.*, t. 184).

français de quelques textes bibliques un travail original et qui ajouterait à l'attrait de son livre.

Laissant de côté les allusions brèves, qui seraient trop nombreuses et montreraient mal sa méthode, nous ne nous arrêtons qu'aux emprunts les plus importants.

On pourrait négliger le passage du mythe de la Nef où l'auteur, parlant de la sagesse et de la faiblesse de Salomon <sup>1</sup>, s'inspire librement du texte des Rois (III, IV), plutôt qu'il ne le traduit : à l'énumération biblique des connaissances de Salomon il en substitue une autre presque entièrement fantaisiste et qui rappelle beaucoup plus les contes orientaux que la Bible <sup>2</sup>.

Plus intéressante est la citation des paroles de Salomon sur la perversité féminine. Juxtaposons le texte de la *Queste* et celui de la *Vulgate*.

### QUESTE <sup>3</sup>

...dont il dist en son livre que on apele Paraboles : « Je ai, fist il, avironé le monde et alé parmi en tel maniere come sens morteus porroit encherchier, ne en tote cele circuite ne poi trover une bone fame. »

### ECCLESIASTE, VII

26. Lustravi universa animo meo, ut scirem et considerarem et quærerem sapientiam et rationem ; et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium.

27. Et inveni amariorem morte mulierem, quæ laqueus venatorum est et sagena cor ejus, vincula sunt manus illius.

Qui placet Deo, effugiet illam : qui autem peccator est capietur ab illa.

28. Ecce hoc inveni, dixit Ecclesiastes, unum et alterum ut invenirem rationem

1. Sommer, VI, 157.

2. N. en effet la place donnée à la connaissance des pierres précieuses et de l'astrologie.

3. Sommer, VI, 157.

29. quam ad huc quærit in  
ma mea, et non invenit. Vnum  
de mille unum reperit, mulie-  
rem ex omnibus non invenit.

L'auteur a donc conservé du texte sacré : 1<sup>re</sup> l'idée de la loi — recherche (26) et 2<sup>o</sup> le résultat, c'est-à-dire le mépris de la femme (26). Il a traduit le sens, non la forme. Mais il est à remarquer qu'il a laissé tomber toutes les métaphores, toute la beauté verbale de la Bible : « amariorem morte, laqueos ventorum, etc... » Procédé d'écrivain à l'esprit indépendant, rationaliste, mais à qui manque le sens de l'expression poétique.

Des fragments traduits de l'Évangile, trois méritent particulièrement l'examen et nous font bien connaître le talent l'auteur. C'est la parabole du pharisien et du publicain, celle du grand festin et celle des « besants ». Controntons encore les textes.

#### 1. La parabole du pharisien.

QUESTE

LUC, XVIII, 10

Ele (humilité) ne fet pas  
ausi come fesoit li fariseuz qui  
disoit quant il oroît au tem-  
ple : « Biax sires Dex je te  
« rent graces et merciz de ce  
« que je ne sui pas ausi malves  
« ne ausi desloiax come sont  
« mi voisin. » Tex n'estoies  
tu pas, ainz sembloies le pu-  
blicain qui n'osoit regarder  
l'ymaige Deu, poor avoit que  
Dex ne se corrocast a lui por  
ce qu'il estoit trop pechierres,  
ainz estoit loing de l'autel et  
batoit sa colpe et disoit : « Biax  
« sires Jhesucrist aiez merci de  
« cest pecheor. »

Duo homines ascenderunt  
in templum ut orarent : unus  
phariseus et alter publicanus.  
Phariseus stans hinc  
apud se orabat « Deus gra-  
tias ago tibi quia non sum  
« sicut ceteri hominum, rap-  
tores, injusti, adulteri velut  
« etiam hic publicanus. Jejuno  
« bis in sabbato, decimas do  
« omnium quæ possideo. » Et  
publicanus a longe stans nole-  
bat nec oculos ad cælum levare,  
sed percutiebat pectus suum.  
dicens : « Deus propitius esto  
« mihi peccatori. »

La comparaison suggère plusieurs remarques :

1<sup>o</sup> L'auteur de la *Queste* supprime le début et le remplace par une référence qui amène immédiatement la scène.

2<sup>o</sup> Il traduit le discours du pharisien, sauf les épithètes précises (*raptores*, etc...), qu'il remplace par une formule vague et habituelle (malves et desloiax) et les détails rituels, qu'il supprime. Seule l'idée reste, rendue exactement mais un peu desséchée.

3<sup>o</sup> Pour le publicain il ajoute une explication de son état d'esprit (poor avoit...), remplace l'expression *oculos ad cælum levare* par l'anachronisme curieux : regarder « l'ymaige Dex ».

4<sup>o</sup> Dans l'invocation du publicain, il introduit le nom de Jésus-Christ, selon l'habitude du Moyen Age d'attribuer à Jésus tous les rapports de Dieu avec l'humanité, spécialement les œuvres de miséricorde. Il oublie que c'était Jésus lui-même qui contait cette parabole.

5<sup>o</sup> Au reste, il garde avec soin le détail de la scène (*longe stans, perculiebat*, etc...), les gestes et les attitudes, ainsi que la prière, qui met en valeur le mot essentiel *peccatori*.

En somme, intelligence claire du texte, mais tendance à remanier en rajeunissant les mœurs, en supprimant ce qui n'est pas l'expression directe des idées et, au contraire, en allongeant de commentaires les notations morales.

## 2. La parabole du festin.

LUC, XIV, 16 sqq.

Homo quidam fecit cenam magnam et vocavit multos. Et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent, quia jam parata sunt omnia. Et coeperunt simul omnes excusare. Primus dixit ei : Villam emi, et necesse habeo exire et videre illam : rogo te habe me excusatum. Et alter dixit : Uxorem duxi, et ideo non possum venire. Et reversus servus nuntiavit haec domino suo. Tunc iratus pater familias dixit servo suo :

QUESTE (Sommer, VI, 91)

Il fu jadis .I. preudom riches qui ot aparceillié a fere noces, et semont ses amis et ses parenz et ses voisins. Quant les tables furent mises, si envola ses messages a ceus qu'il avoit semons et lor manda qu'il venissent car tot ert prest. Cil targierent et demorent tant qu'il anola au preudome. Quant il vit qu'il ne vendroient pas, si dist a ses serjanz : Alez de ci et tornez parmi les rues et parmi les chemins et dites as privez et as estranges et as povres et as riches qu'il vieignent mengier car les tables sont

MATT., XXII, 2 sqq.

Simile factum est regnum cælorum homini regi qui fecit nuptias filio suo. Et misit servos suos vocare invitatos ad nuptias et non habebant venire. Iterum misit alios servos, dicens : Dicite invitatis : Ecce prandium meum paravi, tauri mei et altitia occisa sunt, et omnia parata : venite ad nuptias. Illi autem neglexerunt et abierunt alius in villam suam, alius vero ad negotiationem suam. Reliqui vero tenuerunt servos ejus et contumelias affectos occiderunt. Rex autem cum audisset iratus est, et mis-

[illegible]

— M. de qu'il av  
 Nabe (chose a a  
 a le tel. » Man  
 tenant le fi t aller de en  
 ostel et dist avant toz cels  
 qui as tults s'enient qu'il  
 avoit semons X Luns de  
 gent qu'il n'avoit veu a  
 ses nees ; dont len pu  
 verement thre que molt  
 la des apelez et poi des  
 esleuz.

1<sup>o</sup> Le début est traduit très librement (sans doute de mémoire) d'après les deux, plutôt d'après Luc. Puis le refus des premiers invités est résumé sans détails et modifié : formel dans Luc et même violent dans Matt., il est transformé en simple lenteur (Cil targierent).

2<sup>o</sup> L'appel des nouveaux invités combine les deux versions : l'énumération de Luc, qui n'a trait qu'aux misérables, et l'idée du mélange disparate qui est dans Matth., *malos ac bonos*.

3<sup>o</sup> L'arrivée des nouveaux invités et l'entrée du maître suit exactement Matth.

4<sup>o</sup> La scène de l'homme qui n'est pas vêtu de robe de noces est développée : la *Queste* y introduit : a) une réponse de l'homme, au lieu de *obmutuit* ; b) une explication du maître justifiant sa sévérité.

5<sup>o</sup> Elle commente, par une réflexion prêtée au maître, la parole : « molt i a des apelez ».

En somme, notre auteur tire des deux Évangiles combinés une sorte de récit assez indépendant et dont l'orientation est profondément modifiée pour s'appliquer à la circonstance. Il fait disparaître ou atténue : 1° le refus des premiers invités :



2<sup>o</sup> la vengeance du maître. Tout le passage de la *Queste* est en effet dominé par l'idée de la miséricorde de Dieu, de la possibilité pour Lancelot de rentrer en grâce. Il ne s'agit point d'effrayer le pénitent, mais au contraire de l'encourager. Aussi toute violence est-elle ici adoucie. Enfin, le désir d'enseigner et d'être bien compris, l'intention exotérique de tout le livre se marquent aux quelques explications et commentaires ajoutés au récit.

### 3. La parabole des « besants ».

#### QUESTE

Un riches hons bailla a .iij. de ses serjanz grant partie de son avoir. Car il bailla a l'un .i. besant, a l'autre .ij. et au tiers .v.

Cil a cui il bailla les .v. les mouteplia en tel maniere que quant il vint devant son seignor et il dut rendre compte et raison de son gaaing, si dist : « Sire, tu me baillas .v. besanz, voiz les ci, et .v. autres que je ai gaaigniez. » Et quant li sires l'oi, si respondi : « Vien avant, serjans bons et loiaus : je t'aqueil en la compaignie de mon ostel. » Apres revint li autres qui les .ij. besanz avoit reçuz et dist a son seignor qu'il en avoit .ij. autres gaaigniez. Et li sires li respondi tot ausi come il avoit fet al autre serjant. Mes il avint que cil qui n'en avoit que un receu ot le suen enfoui en terre et se fu esloigné de la face son

#### MATT., 25

Sicut enim homo peregre proficiscens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua. Et uni dedit v talenta, alii autem ii, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem, et profectus est statim. Abiit autem qui v talenta acceperat, et operatus est in eis et lucratus est alia v. Similiter et qui ii acceperat lucratus est alia ii. Qui autem unum acceperat abiens fodit in terram et abscondit pecuniam domini sui.

Post multum vero temporis venit dominus servorum illorum, et posuit rationem cum eis. Et accedens qui v talenta acceperat obtulit alia v talenta dicens : « Domine, v talenta tradidisti mihi, ecce alia v superlucratus sum. » Ait illi dominus ejus : « Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super mul-

seigneur et ne s'occupe pas  
Cil fu li malvesciers que

ta te constituam, intra in gaudium domini tui. Accedens autem et qui in talenta acceperat et ait : « Domine, in talenta tradidi tibi mihi, ecce alia duo habeo... » Respondens autem ejus : « Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fui tibi fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium domini tui. » Accedens autem et qui .i. talentum acceperat, ait : « Domine, scio quia homo durus es, metis ubi non seminasti et congregas ubi non sparsisti. Et timens abii et abseondi talentum tuum in terra : ecce habes quod tuum est. »

Respondens autem dominus ejus dixit ei : « Serve male et piger... Tollite itaque ab eo talentum et date ei qui habet x talenta. Omni habenti dabitur, et abundabit : ei autem qui non habet, et quod videtur habere aufertur ab eo. Et inutilem servum ejicite in tenebras exteriores : illic erit fletus et stridor dentium. »

<sup>10</sup> Le texte évangélique est abrégé ; il est allégé des répétitions qui l'encombrent. Ainsi : a) l'Évangéliste raconte une première fois la conduite des trois serviteurs, puis il la leur fait exposer à eux-mêmes. La *Queste* supprime le premier récit, inutile et qui nuit à la scène suivante.

b) dans la scène du retour, le dialogue du deuxième serviteur

avec le maître répète mot pour mot celui du premier : seul le chiffre des besants est changé. La *Queste* ne garde que le premier dialogue : elle résume en style indirect les paroles du second serviteur et remplace la deuxième réponse du maître par une simple référence à la première.

2<sup>o</sup> La fin de la parabole est écourtée de telle sorte que l'esprit en est sensiblement modifié. Les paroles presque haineuses du troisième serviteur, la réponse du maître irrité, sa sentence qui soudain révèle le sens de la parabole et évoque l'épouvante du Jugement, tout cela est supprimé. L'auteur de la *Queste* ne veut pas donner de la sévérité divine une impression trop effrayante : l'idée qu'il traite est qu'il faut faire fructifier les dons de Dieu : aussi met-il en lumière l'exemple des deux premiers serviteurs, ne gardant le troisième que comme une sorte de repoussoir assez vague.

3<sup>o</sup> Enfin il remplace la belle expression, d'une généralité si poétique, « Entre en la joie de ton seigneur », par une précision tant soit peu féodale, « la compagnie de mon ostel ».

L'intérêt des comparaisons de ce genre est qu'elles saisissent sur le vif le talent d'un auteur, qu'elles en révèlent pleinement la nature et les limites : elles font pour ainsi dire apparaître l'écrivain à sa table de travail. Résumons ce que celles-ci nous apprennent de notre romancier. Dans la Bible il choisit judicieusement les exemples qui conviennent à son intention : et il les y adapte plus exactement encore. Sous la richesse parfois discursive des développements poétiques ou moraux, il sait discerner l'idée essentielle d'une page, et il ne craint pas d'arranger un peu le texte sacré pour y mettre cette idée en lumière. Comme le faisait déjà Pierre Comestor <sup>1</sup>, il contamine assez adroitement, à l'occasion, les passages parallèles des Evangiles. Enfin, il aime la brièveté et sait l'art de rendre un récit plus alerte, plus intéressant. Mais les traits de mœurs, les détails concrets qui sont de pure description et surtout les trouvailles de l'imagination, la grande poésie de la Bible, cela ne l'intéresse pas, il le néglige. Érudit, intelligent, sobre et mesuré, d'un intellectualisme un peu sec, un peu didactique, c'est à sa manière un artiste de grande valeur, mais ce n'est pas un poète.

1. Leroux de Lincy, *Les Quatre Livres des Rois* (Doc. Hist. Fr.), Introd.



*La langue et le style.* — Le complément naturel de cette étude serait l'examen de la langue et du style de la *Que-te*. On a vu les raisons qui nous le font réserver : bornons-nous à quelques remarques qui aident à l'appréciation littéraire de la *Que-te*.

La langue n'est pas très riche, mais ordinairement nette et précise. Comme il arrive fréquemment à cette époque, elle abonde en expressions répétées, en phrases, groupes d'épithètes, formules de comparaison, d'étonnement, etc.. De là une certaine monotonie, et souvent une apparence fruste qui ne répond point à la nature réelle de la pensée. Un phénomène analogue s'observe d'ailleurs chez Vil lehardouin, autre écrivain dont l'esprit était plus varié que la langue. C'est là une caractéristique de ces premiers temps de la prose française.

C'est le vocabulaire descriptif qui dans la *Queste* est le plus pauvre. Les mêmes épithètes, trop générales et peu topiques, y reviennent constamment : tournoi grand et merveilleux mêlée grande et merveilleuse, etc. <sup>1</sup>... Point de notation un précise et nuancée des formes, des couleurs, des mouvements

Le vocabulaire moral est sensiblement plus étendu. On sent là l'influence de la littérature ecclésiastique et de sa tradition d'analyse dogmatique et psychologique : les idées et sentiments sont nettement indiqués. Le répertoire habituel des écrivains sacrés, images traditionnelles, métaphores banales et quasi rituelles, expressions toutes faites, etc... est ici abondamment employé, sans compter les locutions professionnelles comme « corpus domini », « user » (l'hostie), c'est-à-dire communier. Propriété et sécheresse, exactitude morale et nullité pittoresque, tels sont les caractères saillants de la langue de notre auteur. Il n'avait pas le don d'invention verbale.

Par contre, il avait le sens de la phrase. Outre que sa syntaxe est assez précise et régulière, il sait, pour construire les phrases

1. (Les chevaliers) «... avoient comencé i. toernoient trop *merveilleux*... si avoient  
ja comencé le toernoient trop *merveilleux*. Et tant i avoit chevaliers abatus que c'  
est *merveille*. »

et déterminer l'ordre des mots, utiliser avec une ingénieuse souplesse les ressources de la langue. Ainsi dans une même phrase, il aime à combiner divers modèles d'inversions <sup>1</sup>. Exemple :

« Sache que molt t'a Nostre Sires mostré grant debonereté  
« quant il en la compaignie de si haute pucele et de si sainte  
« t'a amené. »

Une telle construction n'est évidemment pas le résultat du simple jeu des règles grammaticales : elle est déterminée par l'importance relative que l'auteur veut donner aux mots. C'est une phrase de styliste, et qui fait penser au latin.

Ce n'est point dans les passages purement narratifs qu'il faut chercher les beaux exemples de l'art du style de notre auteur. La phraséologie y est d'ordinaire claire et facile, mais, comme le vocabulaire, assez monotone. Il a adopté un type de phrase narrative dont il abuse vraiment : c'est un ensemble de deux propositions, l'une temporelle commandée par la conjonction *quant* et l'autre, la principale, commençant régulièrement, en général, par *si*. C'est une façon tout à fait simpliste d'établir une relation entre des événements qui peuvent être ou concomitants ou successifs, avoir entre eux une relation causale ou seulement chronologique. Le temps du verbe de la proposition temporelle est la seule « variable » de cette construction : il peut tout juste marquer l'antériorité ou la simultanéité du fait énoncé dans la proposition par rapport aux suivants. Pour se faire une idée de la fréquence excessive de ce genre de construction, et aussi de son caractère « passe-partout », pour ainsi dire, qu'on relise, notamment, le récit de l'arrivée des trois héros à Sarras <sup>2</sup> : en une cinquantaine de lignes on en trouve neuf exemples : ou encore l'épilogue de la *Queste*, que voici, et où il y en a quatre exemples en douze lignes :

« *Quant* Boorz <sup>3</sup> vit qu'il ert remes tot seuls en si loingtaines  
« terres come es parties de Babiloine, *si* se parti de Sarras tot  
« armez et vint a la mer et entra en une nef. Si li avint si bien  
« que en peu de tems arriva el roialme de Logres. *Et quant* il

1. Sur ces inversions, voy. Lucien Foulet, *Petite syntaxe de l'ancien français*, ch. IV.

2. Sommer, VI, 194.

3. *Ibid.*, 198.



« *fu venuz el país, si chevalcha tant qu'il vint a Camaadot ou li*  
 « *rois Artus estoit. Si ne fu onques si grant joie feste come cil*  
 « *de laienz firent de lui car bien le cuïloient avoir perdu a toz*  
 « *jors mes, por ce que si longuement avoit esté for del païs.*  
 « *Quant il orent mengié a cort, li rois fist avant venir les cler-*  
 « *qui metoient en escrit les aventures as chevaliers de l'ost.*  
 « *Et quant Boorz ot contées les aventures del saint Graal tele-*  
 « *come il les avoit veues, si furent mises en escrit et gardées en*  
 « *l'almiere de Salebieres.* »

Le style des fragments oratoires est incontestablement varié et plus habile. La phrase se plie aux nuances d'une pensée plus riche et plus diverse : tantôt narrative et tantôt explicative, elle reflète dans ses articulations l'ordonnance de l'argumentation. Des mouvements oratoires s'y esquissent <sup>1</sup>.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans ce style oratoire, c'est l'emploi d'une phrase longue, synthétique, qui n'est pas une enfilade amorphe de propositions mises bout à bout, mais une période organisée. En voici deux exemples, l'un dont le cadre est narratif, l'autre dont le lien d'ensemble est purement logique :

1<sup>o</sup> « Quant il avoit parlé a l'ainzné des .iij. chevaliers et il li  
 « avoit dites les parolles dont tu te remembres bien, que tu dois  
 « bien prendre sus toi come celes qui furent dites de toi et por  
 « toi, car tu es senefiez a celui cui eles estoient dites, il venoit  
 « au juene chevalier qui de toi ert dessenduz, car tu l'engendras  
 « en la fille le roi Pelles et ensi descendoit il de toi : si le muoit  
 « en figure de lyon, ce est a dire qu'il le metoit oltre totes ma-  
 « nieres d'omes terriens, si que nus ne li resemblast ne en fierté  
 « ne en pooir. »

2<sup>o</sup> « Mes por ce que vos m'avez dit que je n'ai mie encore tant  
 « alé que je ne poisse retorner, se je me vuel garder de rencheoir  
 « en pechié mortel, creant je premierement a Dieu et a vos apres  
 « que james a la vie que je ai menée si longuement ne retournerai,  
 « ains tendrai chasteé et garderai mon corps au plus netement  
 « que je porrai <sup>2</sup>. »

1. 1<sup>o</sup> « Sire, je vois o mes autres compaignons *querre* les aventures del saint Graal. — Certes, fet li preudons, *querre* les poez vos, mes au *trover* avez vos failli. Car... etc. »

2<sup>o</sup> « Et maintenant te feri li anemis d'un de ses dars a descovert si durement qu'il te fist *chanceler*. *Chanceler* te fist il si que... etc. »

2. Ces deux périodes sont d'ailleurs tout à fait défigurées dans l'édition Sommer. Cf. 1<sup>o</sup>, p. 98 et 2<sup>o</sup>, p. 51.

Ces exemples, le second surtout, — et il n'est pas isolé — révèlent un art du style tout à fait exceptionnel en ce temps. Un homme qui, avant 1230, a pu composer de telles phrases est un maître. Ainsi, qu'on considère la forme ou le fond de ces essais oratoires, on aboutit à la même conclusion : ce sont des morceaux de rare valeur et sans doute les plus achevés de la *Queste*. Nulle part notre romancier ne paraît plus à son avantage que lorsqu'il se fait sermonnaire.

---

## CONCLUSION

Lorsqu'on fait la somme de ce qu'une analyse, sans doute incomplète, peut permettre de découvrir, dans la *Quête*, d'idées et d'intentions, de qualités et de défauts, ce livre apparaît comme une des synthèses les plus riches et les plus curieuses qui soient de l'esprit médiéval. Ce fut certes une belle trouvaille que l'idée d'enclorre dans un conte d'apparence celtique une description édifiante de la vie religieuse. Mais elle ne fut pas un simple coup du hasard : bien des choses l'avaient préparée. La légende du Graal, aux trois-quarts christianisée par Robert de Borron, était toute prête à servir à un pareil dessein. On y voyait déjà des aventures chevaleresques se dérouler autour d'un objet de caractère sacré : c'était comme un pont jeté entre le monde des traditions celtiques et les vérités de la religion. D'ailleurs, toute la « matière de Bretagne », même la plus imprégnée de paganisme originel, avait pris peu à peu un tour qui devait, dans des imaginations du XIII<sup>e</sup> siècle, évoquer des conceptions de la religion. Le thème de la « male coutume » s'y était généralisé : plus d'un roman montrait la cour d'Artus opposée à tout un monde surnaturel et malfaisant. Les aventures de Perceval, les enchantements douloureux qu'il devait rompre, rendaient plus vive encore cette antithèse. « Ainsi se forma cette idée que le royaume de Logres était, pour un temps plus ou moins long, la proie des démons, des enchanteurs... »<sup>1</sup>. Le héros arturien devint ainsi un libérateur, une sorte de Messie longuement attendu et tout-puissant. Un homme s'avisa un jour d'utiliser le rapport vague qu'il entrevoyait entre les romans bretons et la pensée chrétienne. Nourri de littérature mystique, habile à découvrir dans les phénomènes un sens spirituel, il vit dans la « quête du Graal » une figure de la vie de l'âme à la recherche de Dieu. Et il

1. E. Philipot, *Moyen âge*, 1896, p. 99.

entreprit de conter de cette manière nouvelle le vieux conte mystérieux. Ce fut la « *Queste del Graal* » telle que nous venons de l'étudier. Il fit du Graal un symbole de Dieu, et des chevaliers en quête des types d'âmes diverses, échelonnées de l'impiété à la sainteté. Mais à celui dont il voulait faire le héros suprême, il devait prêter une perfection surhumaine, divine : il lui donna tout naturellement cette ressemblance avec le Christ à laquelle les saints se sont toujours efforcés. Tantôt en ajoutant aux épisodes que la tradition lui imposait une interprétation qui en changeait complètement le sens, tantôt, et plus souvent, en y substituant les allégories que la littérature mystique lui offrait, il composa à son héros une biographie qui ressemble à un conte breton et qui au fond n'est qu'une continuelle Imitation de Jésus. Partout où Galaad paraît, la même salutation l'accueille : « Sire, bien veigniez vos : tant avons atendue vostre venue ! » Tous les souffrants, les malheureux, les maudits, pucelles prisonnières, vieillards opprimés, Rois Méhaignés, qui l'attendaient depuis des siècles, sont à son approche délivrés, guéris. Du fond des temps prophétiques, il s'avance au milieu d'un monde de symboles qui tous rappellent la descente du Christ aux Enfers ou l'avènement du Fils de David. Et l'on doute par instants si c'est l'histoire d'un chevalier de Bretagne qu'on lit ou une nouvelle vie de Jésus. L'étrange figure du Messie arturien, que les poètes avaient peut-être déjà entrevue, l'auteur de la *Queste* seul sut la fixer et lui donner la vie. Son livre est l'*Evangile de la Table Ronde*.

La grande originalité de notre romancier, c'est d'avoir ressenti à la fois le charme, en vérité très prenant, des contes celtiques et l'incomplète satisfaction qu'ils apportent à l'esprit. Le monde y est idéalement embelli ; les châteaux y sont tous splendides, les femmes toutes d'une incomparable beauté. Le merveilleux y enveloppe la vie humaine ; il s'éparpille aux objets, s'incarne en des personnages énigmatiques, Merlin, les Fées ; il s'insinue dans la trame des événements, il affranchit l'imagination des lois de la réalité. Tout y est imprégné de la troublante poésie du hasard, de l'illogisme et du rêve. Mais à quoi tendent ces fictions ? Pourquoi ces choses et non pas d'autres ? Comment un esprit d'homme les a-t-il rassemblées ? L'imagination est ravie, mais

l'intelligence déconcertée : elle aspire à ordonner ce chaos chaotique. L'auteur de la *Queste* était loin de se douter que tout n'avait pas toujours été une vaine fantasmagorie, et que ces contes étranges n'étaient pour la plupart que l'expression déformée d'antiques croyances païennes<sup>1</sup>. Mais il eut la clarté rare de comprendre qu'en l'état où le Français de son temps trouvaient, le merveilleux celtique, malgré son charme inimitable, n'était plus qu'une forme vide. Ce qu'il y introduisit fut tout naturellement sa conception chrétienne de l'univers et de l'homme.

Là encore son livre représente remarquablement une époque : les préoccupations que pouvait alors avoir le monde celtique s'y reflètent presque toutes, qu'elles fussent religieuses, morales ou même politiques. On y retrouve le goût pour les récits hagiographiques pour l'introduction des Livres saints, pour la prédication en langue vulgaire. Plein d'admiration pour l'ordre de Cîteaux, auquel appartenait probablement en quelque manière, il en reproduit les idées dans toutes les questions qu'il a touchées. Il a parlé en Cistercien du dogme et surtout de la morale pratique. Son roman réunit la « fleur des histoires » merveilleuses de l'ordre. Sa doctrine religieuse pourrait se résumer en deux traits qui sont nettement monastiques et dont l'union caractérise exactement Cîteaux : mysticisme et ascétisme. Découvrir dans l'enchevêtrement des phénomènes la volonté continue de Dieu, comprendre l'univers comme une allégorie de la Providence, et d'autre part se mettre énergiquement sous les ordres de cette volonté divine dans l'éternelle lutte contre le Mal, ce fut en somme le programme de la vie cistercienne et c'est aussi celui de la *Queste*. Pour les hommes de bonne volonté le monde devient clair et Dieu intelligible : l'effort austère concilie à l'homme la miséricorde divine, et conduit à la connaissance, qui est la récompense suprême.

Cet intellectualisme avait pour conséquence naturelle une grande mansuétude. Si le but suprême de la vie est la connaissance, le mal n'est au fond qu'erreur et trouble de l'es-



prit, et pour corriger les hommes il faut avant tout les éclairer. De là la place considérable que l'auteur a faite aux scènes d'instruction religieuse, d'exhortation, de conversion. De là aussi sa répulsion pour les châtiments sans appel. Une des idées sur lesquelles il a le plus insisté est l'infinie patience de Dieu et l'espérance illimitée permise au repentir. C'est peut-être son plus rare mérite que d'avoir su, parmi les tendances diverses du christianisme de son temps, choisir la moins rigoureuse. Être indulgent aux hommes et comprendre Dieu, voilà la haute et douce leçon où la *Queste* résume à sa manière l'enseignement de Cîteaux.

Enfin il n'est pas jusqu'aux rêves théocratiques, que Cîteaux, comme tous les grands ordres, caressa à son tour, qui n'aient ici laissé une trace. Ces confessions, ces sermons nous montrent la vie laïque dirigée, dominée par la parole des prêtres et spécialement des « blancs moines ». Cîteaux est la conductrice du monde chrétien. Si l'on songe que la *Queste* fut écrite en un temps où Cîteaux menait des croisades et imposait une sorte de limitation de souveraineté au plus autoritaire des papes, la soumission d'un Lancelot, d'un Bohort aux moines blancs, la toute-puissance mystérieuse d'un « Nascien l'ermite », qui commande aux rois, paraîtront pleines de sens.

Les éléments dont est faite la *Queste* étaient trop attachés à un temps et l'assemblage en était trop subtil pour qu'ils fussent longtemps goûtés. Le symbolisme perpétuel surtout en devint vite inintelligible. Avant la fin du XIII<sup>e</sup> siècle on peut affirmer que ce livre n'était plus réellement compris : les remaniements qu'on en fit en sont la preuve. Mais il ne tomba pas tout entier dans l'oubli : porté par la vogue immense du *Lancelot*, il a eu sur les idées françaises une influence prolongée. C'était le premier roman où l'on vit des personnages dont la prouesse venait de leur supériorité morale : il contribua plus qu'aucun autre à répandre en France une conception idéaliste du héros. Galaad, le Justicier pur et invincible, est le premier et le plus parfait des Chevaliers errants. C'est pour lui, comme pour la lignée magnifique qui devait sortir de lui dans les siècles suivants, qu'ont été écrits les vers immortels de Victor Hugo :

Ils étaient, dans des temps d'oppression, de deuil,  
De honte, où l'infamie étalait son orpail,  
Les spectres de l'honneur, du droit, de la justice :  
Ils foudroyaient le crime, ils soufflaient le vice :  
On voyait le vol fuir, l'impudence hériter  
Blémir la trahison et se déconcerter  
Toute puissance injuste, inhumaine, ou impie,  
Devant ces magistrats mystre de l'épée  
Prêts à toute besogne, à toute heure, en tout lieu,  
Farouches, ils étaient *les chevaliers de Dieu*.

(*Légende des Siècle, les Chevaliers errants.*)

La *Queste* n'aurait-elle que le mérite d'avoir jeté dans le monde une telle idée, son rôle dans l'histoire de l'Esprit serait déjà considérable. Mais elle a d'autres qualités. En ne content pas pour conter, mais pour instruire, en faisant du roman l'exposé mythique d'une doctrine, elle inaugure chez nous, à sa manière, le conte philosophique. Il ne serait pas exagéré non plus d'y voir, en certaines pages, le plus ancien de nos romans d'analyse psychologique. Enfin l'auteur de la *Queste* est un excellent écrivain. Chose rare en tout temps, presque unique au sien, il savait composer un livre ; d'une langue encore un peu maigre et gauche il a tiré des effets variés, justes, parfois larges. Son livre est un des monuments les plus harmonieux et les plus élégants de la première prose française.

Aujourd'hui l'inspiration et la forme d'une telle œuvre sont également loin de nous. Il y a beau temps que nous n'expliquons plus le monde par le mysticisme et que nous avons, pour la plupart, oublié le sens des allégories médiévales. Et puis nous avons, sur le mélange du profane et du sacré en littérature, d'autres idées que le XIII<sup>e</sup> siècle. Aussi ce livre si tôt méconnu est-il de ceux dont la réhabilitation totale est impossible. Incomparablement moins humain qu'un *Tristan*, il ne retrouvera pas de popularité : il est réservé à l'admiration de ceux-là seuls qui peuvent, à force d'érudition, sympathiser avec des manières de penser oubliées de leur temps et découvrir, même dans des œuvres périmées, quelques traits de l'Art éternel.

---



## APPENDICE

### LA LÉGENDE DE LA CROIX

#### C'EST LA VIE ADAM<sup>1</sup>

Après ce que Adam fu gites de paradis por le pechié d'obediens que il trespassa, il cria merci a Nostre Seingnor et Nostre Sires li prist qu'il a la fin del siecle li donroit l'uille de misericorde. Adam e sa feme Eve si vindrent el val d'Ebron, et sousfri illec maint grant travail et mainte suor de son cors a grant contricion de son cuer ; et engendra .ii. filz, Kaym et Abel. Cil dui frere faisoient sacrefice a Dieu es montaignes selons la costume qui lors estoit. Et Dieus g au sacrefice d'Abel que au sacrefice de Cayn, ne ne li voit re por ce que il nel sacrefioit de bon cuer. Et quant Kain vit que Dieu estoit mieulz paiez del sacrefice Abel que del sien, si ot envie vers son frere et l'ocit.

Quant Adam oï ce, si en fu moult iriez et dist : « Halas ! tant mar » et tantes dolors avienent por feme ! Sache Dieus que ge ne counois- » traï ma feme des ci en avant. »

En ceste manniere fu Adam en la vallee d'Ebron. .iiij. anz, puis par le comandement de l'angle connut sa feme et engendra : .i. filz, qui non Seth. Cist enfes, quant il fu nez et il fu granz, fu moult obediens au pere. En tel maniere vesqui puis Adan .c. et .xxxii. anz el val d'Ebron, puis li comenca moult a enuier sa vie ; et si porpenssa que mainz maus avendroient apres lui. Si apela son fuilz Seth qui moult estoit obeissans a ses comandemenz, si li dist : « Biaux filz, ge t'en- » voieroie volantiers a Cherubin qui garde l'Arbre de vie. » Et Seth li respondi : « Biau pere, ge sui prest de fere vostre comandement, » mes que vos me moustroiz la voie et ensaingnoiz que ge doie faire » et dire. » Et li peres li dist adonques : « Biaux filz, tu iras a Cherubin » et li diras que ma vie m'ennuie durement ; et li prieras de par moi » que il me face certain de l'uille de misericord que Dameldieu me » promist quant il me gita de paradis. » La voie li enseingna en ceste

maniere : « Tu verras a la issue de ceste vallee vers oriant une voie qui  
 « te merra tout droit em paradis ; et verras en la voie les pas de mes  
 « piez touz aparissanz, que nos feimes quant nos fumes gité de para-  
 « dis ; que nostre pechiez fu si granz que onques puis n'i pot herbe  
 croistre en la voie par ou nos passames. »

En ceste manniere fu Seth ensaingniez de som pere. Seth ala tout droit em paradis si com ses peres li ot ensaingnié ; et li sambla, de la grant clarté que il vit en la voie, que toute la voie estoit feu ardent, et durement fu esbalié ; mes il le fist einsint com ses peres li ot ensaingnié. En tel manniere ala Seth, tant qu'il vint em paradis. Et quant Cherubin le vit, si li demanda pourquoi il estoit venuz. Et il li respondi : « Mes peres si m'a ici envoié por dire toi que moult li ennuie du  
 « remanant sa vie. Et vos mande priant par moi que vos le faciez  
 « certain de l'uile de misericorde que Dieu li promist quant il fu gitez  
 « fors de cest paradis. »

Et li angles li dist et lui respondi : « Va a l'entree de paradis et met  
 « ton chief tant seulement dedenz et regarde em penssant ce que tu  
 « verras dedenz paradis, »

Seth le fist tout ainsi com li angles li commanda, et vit dedenz paradis tantes joies et tantes clarteiz que langue d'ome mortel ne le porroit dire ne conter les deliz ne les joies qui estoient em paradis, et de fruiz et de diverses manniere de chanz et de douces voiz qui estoient plainnes de granz melodies. Car ii i ot une fontainne dont .iii. flunz sordoient, dont li nons sont tel. Li premiers est apelez Lyon ; li segonz Sison, li tierz a non Tygris, li quarz Heufrates. Cist. ii. fluns donnent eve a tout le monde. Sor ceste fontainne avoit .i. grant arbre... [lac.]... tant qu'il li sovint des pas de son pere et de sa mere que il avoit veus en la voie herbeuse. Et il pensa bien [que] par cele raison que li pas estoient sans herbe, [par] cele raison meismes estoit li arbres sans fueille et sanz escorce.

Seth apela l'angle et li dist ce qu'il avoit veu. Et li angles li dist derechief qu'il i alast por garder dedenz paradis. Seth ala ariere a l'arbre dont nos avons parlé, et vit .i. grant serpent qui avoit avironné l'arbre. Seth fu moult durement esbahiz del serpent et s'en retorna a l'angle.

Et l'angle li comanda qu'il regardast la tierce foiz ; ei il si fist, et vit l'arbre dont nous avons parlé hault jusques au ciel. Et en la cisme de l'arbre vit .i. enfant envelopé de drapiaus, et li sambla qu'il fust tot maintenant nez. Seth fu molt durement esbahiz et regarda vers terre et vit les racinnes de l'arbre trespercier en terre jusques enz enfer l'ame de son frere Abel.



Seth s'en retourna a l'angle et li conta ce qu'il avoit veü, et li angles li comença a parler de l'enfant qu'il avoit veü en l'arbre, et li dist :

« Li enfes que tu vers en la cime de l'arbre est li filz de Dieu qui  
 « le pechié de vostre pere et de vostre mere et de l'autre  
 « istront. Del tout en tout delfera le bon  
 « vendra en terre. Cil enfes que tu vers est li  
 « Dieus promist a vostre pere Adam. Cist fera a  
 « et a cels qui apes aus vendront. » Seth prist congé a li  
 retourner a son pere hastivement. La au des dormi a Seth le filz. A  
 quant il s'en velt partir .iii. grains del pommier dont on  
 mengié et li dist : « Ton pere dedenz le tiers jor que tu  
 « morra; si metras ces trois grains en sa bouche quant tu l'  
 « et trois verges en nestront; si seront trois manieres d'arbre. L'  
 « des verges sera cedre et l'autre cipres et la tierce pin. Par le cedre  
 « entendons nos le Pere, por l'amor de ce que il croist plus qu'a  
 « arbre. Par le cipres entendons nos le Fill, por ce que il rent plus d'odeur  
 « que autre arbre. Et par le pin entendons nos le Saint Esperit por  
 « que il croist et la nature des noviaux dedenz soi. »

Seth retourna grant aleure a son pere et li reconta tout par ordre ce que il avoit veü. Et ses peres en ot moult grant joie et rit adonques une toute seule foiz en sa vie, et cria merci a Nostre Seignior et dist :

« Sire, recoif m'ame qui ne me sousfit ! »

Adam fu morz dedenz le tiez jor si come li Seignior li comanda. Et Seth ses filz l'enseveli el val d'Ebron et mist les trois grains tresouz sa langue einsint come li angles li ot comandé et dit. Et dedi petit de tens nasquirent .iii. verges en sa bouche et orent bien tost une aune de lonc. Et furent en la bouche d'Adam .m. anz trusqu'a Noel, .m. anz trusqu'a Abraham, .m. anz trusques a Moyses, n'onques en tant de tens ces verges ne crurent ne ne descreurent ne ne perdirent lor verdor.

Après avint que Moyses amena fors le pueple d'Israel parmi la mer Rouge ou Pharaon fu noiez et trestout son ost qui avec lui estoit; si vint Moyses adonques el val d'Ebron. Quant Moyses ot prise sa herberge iluec vint la vespree li pueples et les .iii. verges aparurent qui issirent de la bouche Adan. Et parla Moyses par le Saint Esperit et dist : « Ces trois verges qui sont ci senefient Sainte Trinité. » Et quant Moyses les trait hors de la bouche Adan, si fu tout le pueple racmpli de doucor et de melodie ausint come se il fussent em paradis entrez.

Moyses fu moult liez de ceste demonstrance et envelopa les verges en .i. drap moult hautement ausint come saintuaire et les porta o

lui tant come il fu el desert avec les filz Ysrael, ce fu .xluiij. anz. Et quant aucuns d'aux estoit envenimez de serpent ou d'autre pointure, si venoient a Moysem et baisoient les verges, si estoient tout maintenant gairis. Apres quant li fill Ysrael orent tençon contre Moyses por ce qu'il n'avoient eve por boivre, si leur dist Moyses adonques : « Genz mescreanz, nos vos porrons de ceste pierre donner eve. » A ceste parole, par le comandement de Dieu feri la roche trois fois o les .liij. verges et en issi de la roche grant eve. Quant cest miracle fu avenu Nostre Sires s'aparut a Moyses, si li dist : « Por ce que tu ne « me saintefias mon non devant les filz Ysrael, tu ne les merras mie en « la terre de promission. » — « Sire, dist Moyses, qui les menra donques ? » Et Nostre Sires li respondi et dist : « Nus d'aus n'enterra en la terre de promission fors Calef et Josué. » Lors entendi Moyses qu'il estoit pres de son finnement, et vint au pui de Montabour et planta les trois verges au pic de la montaigne. Et il apres refist sa fosse et nul homs ne set ou il gist ne ou est son monument.

Apres ce esturent ces .liij. verges au pic de Montabour .M. anz trusques au tens que David reingna en Judee. Puis fu David amonestez par le Saint Esperit qu'il alast en Arabe et preist les verges que Moyses avoit plantees et les aportast en Jherusalem. Car Nostre Sires avoit porveu le salu del pueple par ces trois verges el non de la Sainte Trinité et de la sainte croiz. David se mist el chemin et ala tant qu'il vint au pic de Montabour et trova les verges tout en tel manniere come li angles li ot enseingnié. Et quant il les fist trenchier, si donnerent si grant odor que tout le pueple [fu] raempli de la grace de Dieu. David fist adonques sonner harpes et vieles et psalterions et maintes manniere d'estrumenz, por faire grant joie a Nostre Seingnor. Et quand David s'en repeira en Jherusalem, maintes manniere de genz qui estoient grevé de diverses maladies vindrent encontre lui adonques et il le gairissoit par la vertu de la croiz, de quelconques manniere de maladies qu'il fussent entechié. Lors entendi la nonciation de la croiz et vint en Jherusalem a grant procession et a tout grant pueple. Et se porpenssa David qu'il voudroit veoir l'endemain la ou il porroit planter les trois verges, savoir la ou il les porroit metre el mont. Et la nuit i mist il bonnes gardes por le garder, et i fist faire grant luminaire, et les fist gesir a terre et enveloper hennorablement, puis ala reposer. Et la vertu de Dieu les redreca, et au matin les trouva li rois David bien enracinnees. Lors dist li rois David : « Toz li mondes doit avoir peor d'icelui Seingnor de qui cez hennors « sont si merveilleuses. » Et por ce que David vit bien que Nostre Sires les avoit plantees, si ne les volt remuer de leu ou eles ierent

plantees. Ores il dist : « Nostre Sires a faite por cez verges grantz  
« miracles. »

Puis demourerent enqui cez verges .xxx. anz, puis fist David enter  
.i. cercle d'argent por veoir combien il ere troît par anz et en tel ma-  
niere ju qu'a .xxx. anz i mi t chascun an .i. cercle novel. Aprés ce  
.xxx. anz que cil arbres fu pareteuz et les verges estoient pres en  
une groisse, si repaire David ilueques por le pechié qu'il avoit fet.  
Si ploura ilueques por les pechiez qu'il avoit faiz de ouz cel arbre, et  
disoit a Nostre Seigneür : « Biaux Sire Dieus peres tout peü anz qui  
« me feistes et formastes, aiez de moi merci ! » De ouz cel arbre fist  
David la miserelle, et ausint apres fist il le Sautier par la volenté del  
Saint Esperit.

Quant David ot tout acompli le Sautier desoz cel arbre, si comen-  
tout maintenant apres ce a edifier le Temple. Mes por l'amor de ce  
qu'il estoit homicides, si ne voloit pas Nostre Sires que il li feist  
aincois li dist : « Tu ne feras pas ma meson, car tu as sanc espendu.  
Et David dist : « Sire, qui la fera donques ? » Et Nostre Sires li res-  
pondi : « Salemons tes filz le face. » Lors entendit il que il ne vivoit  
mes guieres. Si apela ses barons et les plus haultz homes deson reingne  
et lor dist : « Obeissiez a Salemon ausint come a moi ; car Nostre  
« Sires l'a esleu. »

Quant David fu morz et enseveliz au jardin des rois, Salemons  
reingna en Judée et parfist le Temple de Dieu en xxxii. anz a grant  
joie. Et au temple parfaire ne poyoient li charpentier trouver nul  
arbre en nul bois qui lor fust convenables au temple parfaire. Si  
li charpentier firent ausint come par force que il trenchierent l'Arbre  
dont nos avons parlé et en firent .i. tref qui avoit .xxx. coudes de  
lonc, et cest arbre fu trenchié. Et quand cest arbre fu tranchié, qui  
le mesurast il le trovast plus lonc a la premiere foiz .i. coude. Quant  
il le leverent sus por joindre o les autres, si le trouverent .i. coude plus  
lonc ; si le couperent si come il le devoient joindre. A l'autre foiz si le  
trouverent .i. coude plus cort des autres. En ceste manniere mesu-  
rerent plusors foiz le tref. Et quant il le voldrent metre en hault a  
la seconde...<sup>1</sup> puis la tierce, si fu .i. coude plus lonc. Et quant li  
charpentier virent que le tref ne se porroit appareillier por metre el  
labour del Temple, si s'en commencerent moult durement a esmer-  
veillier. Lors apelerent entr'aux le roi Salemon por veoir le miracle.  
Et li rois comanda adonques que len meist le tref en leu hennorable  
dedenz le temple, por l'amor de ce que trestuit cil qui enterroient

1. Il y a ici un trou dans le ms.

dedenz le Temple le veissent et l'aourassent. Apres tout ce li charpentier quistrent .i. autre tref por parfaire le Temple.

Costume estoit adonques des genz qui i mennoient en Jherusalem que il a .i. terme nomé venoient por aorer Nostre Seingnor au Temple. Puis avint .i. jor a une haulte feste que moult de genz estoient venuz au Temple, qui cest tref aoroient : estes vos une fame, la quele avoit non Mauxillas, si s'asist sor cel tref, que ele ne s'en donna garde. Et tout maintenant si drap dont ele estoit afublee espristrent de feu ausint come estoupes. Et elle sailli erranment sus ausint come toute esbahie et comença a crier a haulte voiz : « Li miens Dieus, verais « Sires, merci ! » Lors distrent li Juyf que ele avoit dit blaume. Lors la pristrent entr'aus et la menerent hors del Temple et la lierent et ardirent son cors iluec endroit sanz nul delaiement faire. Et ceste fu la premiere martire por le non Jhesucrist.

Adonques pristrent le tref, si le giterent hors del Temple, si le mistrent en .i. leu qui avoit a non *Probatica piscina*, ou len lavoit les cors des bestes et des moutons que len offroit au temple. Et Nostre Sires si ne voloit pas que cel tref fust sanz veneracion ne sanz hennor. Si envoya l'angle, qui descendi en la pecinne et esmouvoit l'eve en certaines ondes. Et apres le mouvement de l'eve qui premiers entroit en la piscine, si estoit tout maintenant gairiz de quelconques maladie qu'il fust agrevez. Et quant li felon Juyf virent cel miracle, si firent erranment le tref traire hors de la piscine. Si en firent .i. pont parmi le flun de Syon, por l'amor de ce que il cuidoiēt que la sainteē del tref esvanoist por l'ordure des pechiez aus pecheors qui marchoiēt desus.

En ceste manniere jut ilueques le tref et passoient les genz par desus, jusques au tens que la reine Sebile vint en Jherusalem por oir la sapience de Salomon. Et quant ele fu pres del pont, si choisi le tref qui iluec gisoit ; si se mist tantost come ele l'ot choisi a genolz et aoura le tref, car ele conut par le Saint Esperit le mistere de la Croiz. Puis se deschauca ses piez et passa le flun. Et quant ele fu passee outre, si dist come prophete : « Cist fuz qui ci gist sera raverdiz » par le Precieux Sanc. » Mes Salemon et tuit li autre qui estoient alē a l'encontre de la sage Sebile por...hennorer et faire feste, si se merveil-lerent forment de ce que ele ot fait, et li demanda Salemons que ele li deist la raison pourquoi ele avoit ce fait. Et ele li respondi et dist qu'ele ne li diroit pas jusqu'a tant que il iroit veoir le pais de la reine por veoir les diverses choses qui estoient en sa terre. Et Salemons li promist adonques que il iroit.

La reine Sebile et Salemons parlerent asez ensamble de maintes

choses. Apres ce retourna Sebile en son pur et St  
li tref si jut el passage ju que a la Pa. on Jhe n  
jugiez, .i. des vielz Juys di t adonques come pre  
« tref qui gist el pas age, si le franchiez et en fu  
« Juys. » Et li autres s'acorderent tuit en unble vo  
gisoit en vill leu. Li Juyf firent tranchier la tiere  
croiz ou Jhesucrist fu mors pour les pecheurs re  
d'enfer. La croiz avoit .vii. coudes de long et .vi.  
croiz firent li Juyf drecier el mont de Calvaire p  
et la firent il crucetier le fualz de Dieu.

Explicit la Mort Adan, nostre pre  
pere.



## OUVRAGES CITÉS

- ADAM SCOT. *Sermones. De triplici genere contemplationis* ap. Migne, *Patrol. lat.*, t. CXCVIII.
- ALAIN DE LILLE. *Contra haereticos. Ars praedicatoria*, *Patrol. lat.*, t. CCX.
- ALCUIN. *Comment. in Apocal.*, *Patrol. lat.*, t. C.
- AMBROISE (S.). *De interpellatione Job et David*, *Patrol. lat.*, t. XIV.  
 — *Enarrat. in XII psalmos*, *ibid.*  
 — *Expositio in psalm. CXVIII*, *ibid.*, XV.  
 — *Epistolae*, *ibid.*, XVI.  
 — *Sermones*, *ibid.*, XVII.
- ANGER (DOM.). *Chapitres généraux de Cluny. Revue Mabillon*, 1912.
- ANSELME (S.). *Homélies. Patrol. lat.*, CLVIII.
- AUGUSTIN (S.). *Tractat. in Joann.* *Patrol. lat.*, XXXV ; *Enarrat in Psalm.*, *ibid.*, XXXVI ; *Sermones*, *ibid.*, XXXVIII.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE. *In canticum cantic. allegorica expositio. Patrol. lat.*, XCI.
- BÉDIER (J.). *Légendes épiques*. Paris, 1908-1913.
- BELETH (JEAN). *Rationale. Patrol. lat.*, CCII.
- BERGER (SAMUEL). *La Bible française au moyen âge*. Paris, 1884.
- BERNARD (S.). *Opera. Patrol. lat.*, CLXXXII à CLXXXIV.
- Bible moralisée*. Reproduction photographique par la Société française des manuscrits à peintures. 2 vol. Paris, 1911 (en cours).
- Bibliotheca patrum Cisterciensium*, ed. B. Tissier ; 7 t. en 3 v. <sup>fo</sup>, Bonnefont, 1660.
- BRÉHIER (L.). *L'Art chrétien*. Paris, 1918.  
 — *La Divine Liturgie de la cathédrale de Reims : La vie et les arts liturgiques*, nov. 1919.
- BRUCE (J.-D.). *Galaad, Nascien and some other names of the Grail romances. Modern languages notes*, mars 1918.
- BRUNO (S.). *Expos. in Psalmos. Patrol. lat.*, CLII.
- CASSIODORE. *Expos. in cantic. cantic.*, *ibid.*, LXX.
- CÉSAIRE DE HEISTERBACH. *Dialogus de Miraculis*, ap. Tissier, *Bibliotheca patrum cisterciensium*, t. II (v. *infra*).
- Conciles. Acta Conciliorum* (Collectio regia maxima conciliorum), éd Harduin, Paris, 12 v. in-<sup>fo</sup>, 1700-1716.
- DENYS L'ARÉOPAGITE (pseudo-). *De ecclesiastica hierarchia. Patrol. gr.*, III.

- DIDRON. *Iconographie chrétienne*. Dien. Paris, 1843 (Doc. hist. Fr.).
- DIEHL. *Manuel d'art byzantin*. Paris, 1910.
- EUCHER (S.). *Liber formularum spiritalis intelligentiae*. Patrol. lat., I. *Exordium magni cisterciense*. Patrol. lat., CLXXXV.
- FOULET (L.). *Petite syntaxe de l'ancien français*. Paris, 1919 (Cronique du moyen âge).
- FURNIVALL (F.-J.). *La Queste del S. Graal*, from ms. in the British Museum, printed for the Roxburghe Club. London, 1864.
- Gallia Christiana nova*, t. IV et XI.
- GARNIER DE S. VICTOR. *Gregorianum*. Patrol. lat., CXCIH.
- GILLEBERT (abbé). *Sermones in cantic.*, *ibid.*, CLXXXIV.
- GODEFRIDUS (vénér.). *Homiliae dominicales.*, *ibid.*, CLXXXIV.
- GRÉGOIRE LE GRAND (S.). *Homiliae in Evangelia*. Patrol. lat., LXXVI; *Expositio super cantica cantorum.*, *ibid.*, LXXIX; *Expositio in VII psalmos*, *ibid.*.
- GUERRY (abbé). *Sermones*. Patrol. lat., CLXXXV.
- GUIGNARD. *Monuments primitifs de la Règle cistercienne*. Dijon, 1874.
- HEINZEL. *Ueber die französischen Gralromane*. Denkschr. der k. u. k. Wiener Akad., XL. Vienne, 1891.
- HÉLINAND. *Chronique*, ap. Tissier, *Bibl. patr. cisterc.*, t. VII.  
— *Vers de la Mort*, éd. F. Wulff et E. Walberg. Paris, S. A. T., 1905.
- HENRIQUEZ. *Fasciculus sanctorum ordinis Cisterciensis*, 2 v. 1<sup>o</sup>. Bruxelles, 1623.
- HILAIRE DE POITIERS (S.). *Comment. in Matt.* Patrol. lat., IX.
- Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Gemma animae*. Patrol. lat., CLXXII.
- HUCHER. *Le Saint Graal*, éd. Le Mans, 3 vol., 1874.
- HUGUES DE S. VICTOR. *De fructibus carnis et spiritus*. Patrol. lat., CLXXVI.
- INNOCENT III. *De Contemplu mundi*. Patrol. lat., CCXVII.
- JACQUES (le moine). *Miniature dell'Omilia di Giacomo Monaco* (cod. vat. gr. 1162), éd. Cosimo Stornajolo. Roma, 1910, 8<sup>o</sup> (Codices vaticani selecti series minor, 3).
- LECOY DE LA MARCHE. *La Chaire française au Moyen Age* (XIII<sup>e</sup> s.). Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1886.
- LEROUX DE LINCY. *Les Quatre Livres des Rois*, trad. française anc., suivis de Sermons de S. Bernard. Paris (Doc. hist. de France).
- LOT (F.). *Etudes sur le Lancelot en prose*. Bibl. Ec. Htes-Et., fasc. 226. Paris, 1918.
- MALE (E.). *L'Art religieux en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1919.
- MANRIQUE. *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum Annalium libri a condito Cistercio*. 4 v. 1<sup>o</sup>, Lyon, 1642-49.

MARIE DE FRANCE. *Lais*, éd. Roquefort, Paris, 1820. Warncke, Halle, 1895.

MEYER (W.). *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*. Abhandl. der Königl. Akad. d. Wissensch. München, philos.-philol. kl. XVI (2<sup>e</sup> part.), 1882.

MILLET. *Monuments byzantins de Mistra*. Paris, 1911.

MUSSAFIA. *Sulla legenda del legno della Croce*. Sitzungsber. der k. u. k. Akad. d. Wissensch. Wien. Philos.-histor. kl. LXIII, 1869.

NICOLAS DE CLAIRVAUX. *Sermons*. *Patrol. lat.*, CLXXXIV.

NIL (S.). *Epist.* *Patrol. gr.*, LXXIX.

OGER (abbé). *Sermons*. *Patrol. lat.*, CLXXXIV.

PARIS (Gaston). *La littérature française au Moyen Age*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1890.

*Partenopeus de Blois*, éd. Crapelet.

PAUPHILET (A.). *La Queste del S. Graal du ms. B. N. fr. 343. Romantia*, t. XXXVI, 1907.

— *La vie terrestre d'Adam et d'Eve*. *Revue de Paris*, 1<sup>er</sup> sept. 1912.

PIERRE LOMBARD. *Comment. in Psalm.* *Patrol. lat.*, CXCI.

PIERRE DES VAUX DE CERNAY. *Historia de factis et triumphis memorabilioribus nobilis viri Simonis comitis de Monteforti*, éd. D. Bouquet (*Recueil histor. Fr.*, t. XIX).

RABAN MAUR. *Comment. in Matt.* *Patrol. lat.*, CVII; *Expositio in Proverb. Salomon*, *ibid.*, CXI; *Allegoria in Scripturam sacram*, *ibid.*, CXII.

RENAN. *Le Cantique des Cantiques*, traduction, avec une étude sur l'âge et le caractère du poème. Paris, 1860.

ROBERT DE BORRON. Poème, éd. Fr. Michel, Paris, 1841; rédaction en prose ap. Hucher, *S<sup>t</sup> Graal*, t. I<sup>er</sup>.

RUPERT. *Comment. in Libr. Sacr.* *Patrol. lat.*, CLXVII et CLXVIII.

SMARAGDUS. *Via regia*. *Patrol. lat.*, CII.

SOMMER (H.-O.). *The vulgate version of the Arthurian Romances*, ed. from mss. in the Brit. Mus. 7 v. Washington, Carnegie Institution, 1913.

TERTULLIEN. *De carne Christi*. *Patrol. lat.*, II.

*Tractatus de interiori domo* (anon.) *Patrol. lat.*, CLXXXIV, 530.

*Tractatus de ordine vitae* (anon.). *Ibid.*, 579.

VILLARD DE HONNECOURT. *Album*, reprodu. fotogr. Paris.

*Vitis mystica* attr. à S. Bernard. *Patrol. lat.*, CLXXXIV.

WALAFRID STRABON. *In Genesim; in Cantic.* *Patrol. lat.*, CXIII.

WESTON (J. L.). *Sir Perceval*. Grimm Library, 2 vol. London, 1909.

## TABLE DES MATIÈRES

I. LES MANUSCRITS. Variations du texte. Classement.	1
II. LES ÉDITIONS.	11
III. COMMENT L'ÉDITION A ÉTÉ FAITE.	11
APPENDICE.	1
PREFACE.	1
L'ÉVANGILE DE GALAAD. Analyse sommaire de la <i>Queste</i> . La date.	1
QU'EST-CE QUE LA <i>QUESTE</i> DU GRAAL.	11
LE TABLEAU DE LA VIE CHRÉTIENNE. Le dogme. Politique de l'Église. La morale. Vices et vertus. Le combat moral.	11
L'esprit monastique ; Cîteaux. Cîteaux et la <i>Queste</i> dogme ; politique de l'Église ; prédication. L'ascétisme et le mysticisme guerrier. Les ordres militaires. Le roman de Cîteaux. Les scènes cisterciennes de la <i>Queste</i> . L'abbaye et le noviciat cistercien.	51
LA TRANSCRIPTION ROMANESQUE. Dieu le Père. Jésus-Christ. L'Office du Graal. La Divine Liturgie. La communion apostolique. Le miracle de la transsubstantiation. Anges et démons.	85
Symboles et allégories. Dieu. Démon et vices. Les Vertus.	107
La fiction d'ensemble. Le Graal et la Table Ronde. Les personnages. Les reprouvés. Gauvain. Lancelot. Les eues : Bohort ; Perceval ; Galaad ; l'imitation de J.-C. ; l'attente messianique. Le Fils de David ; le mythe de la Nef.	120
L'EXÉCUTION LITTÉRAIRE. La composition parabolique. Le Calendrier de la <i>Queste</i> . Le plan d'ensemble. La narration ; le procédé de surprise. La glose. La description. L'art oratoire. Les traductions de la Bible. La langue et le style.	158
CONCLUSION.	193
APPENDICE. La Légende de la Croix.	199
LISTE DES OUVRAGES CITÉS.	206













CPSIA information can be obtained at [www.ICGtesting.com](http://www.ICGtesting.com)  
Printed in the USA  
BVOW021257080213

312774BV00008B/66/P



9 781246 405989







9 781246 405989